

sayı

19

sosyalist politika

ÜÇ AYLIK KİTAP DİZİSİ ARALIK 1998

Aydınlanma ve Marksizm

MARKSİZM AYDINLANMA VE GÜNÜMÜZ

Metin Çulhaoğlu

POST-MODERNİZMİ CİDDİYE ALMALI MIYIZ?

Ali Şimşek

LAİKLIK MÜCADELESİ

Memet Erkan

BİTİRİLMESİ GEREKEN AYDINLANMA

Engin Erkiner

TARİHSEL SEYRİ İÇİNDE ÖDP

Mustafa Çeçen

MAI YETMİŞBEŞ YILIN SELAMETİ Mİ?

Ali Deniz Toros

KLASİKLERDE ULUSAL SORUN

Hasan Alioğlu - Turgay Onural

LAÇİNER'İN ELEŞTİRİSİ VE TARTIŞMA ETİĞİ ÜZERİNE

İlhan Kamil Turan

Sosyalist Politika 19

BARNAI TAYINVI

Adress : Catechism St. North AP 521
Cagalogin - ISTANBUL
Tel : 0 212 213 91 73 - 0 212 213 92 21
Fax : 0 212 213 92 73

SOSYALIST POLITIKA 19

Ordu Kırpı

Adress : Cagalogin St. No. 30 Bakacaklar ANKARA
Tel : 0 312 113 92 21

Ordu - Mithatpaşa : 0 312 113 92 21

SARMAL YAYINEVİ

Adres : Çatalçeşme Sk. Meriçli Ap. 52/3
Cağaloğlu - İSTANBUL

Tel : 0.212 513 94 23 – 0.212 513 95 21

Fax : 0.212 521 45 78

SOSYALİST POLİTİKA 19

Ortak Kitap

Adres: Olgunlar Sk. No:20/20 Bakanlıklar/ANKARA

Tel: 0.312 418 39 50

Dizgi – Mizanpaj: *Etki* 0.312 433 23 58

İÇİNDEKİLER

SUNU	4
KAYGAN ZEMİNDE GÜNDEM BELİRLEME <i>Sosyalist Politika</i>	6
MARKSİZM, AYDINLANMA ve GÜNÜMÜZ <i>Metin ÇULHAOĞLU</i>	9
POST-MODERNİZMİ CİDDİYE ALMALI MIYIZ YA DA EPISTEMOLOJİK SUİKAST <i>Ali ŞİMŞEK</i>	18
LAİKLİK MÜCADELESİ <i>Memet ERKAN</i>	51
BİTİRİLMESİ GEREKEN AYDINLANMA <i>Engin ERKİNER</i>	73
TARİHSEL SEYRİ İÇİNDE ÖDP <i>Mustafa ÇEÇEN</i>	75
MAI YETMİŞBEŞ YILIN SELAMETİ Mİ? <i>Ali Deniz TOROS</i>	110
KLASİKLERDE ULUSAL SORUN <i>Hasan ALİOĞLU – Turgay ONURAL</i>	120
LAÇİNER'İN ELEŞTİRİSİ ve TARTIŞMA ETİĞİ ÜZERİNE <i>İlhan Kamil TURAN</i>	139

SUNU

Bu sayımızın konusunu "Aydınlanma ve Marksizm" arasındaki ilişki oluşturuyor. Kimileri için çok güncel olmayan ya da fazlasıyla teorik bulunacak bu konudaki boşluk, Türkiye sosyalist hareketinde yaşanan güncel tartışmalarda kendisini fazlasıyla hissettiriyor. Anti-kapitalist olmak adına, Türkiye solu, marksizmin teorik dayanaklarını da sarsmak pahasına çoğu zaman işi aydınlanmanın rendine kadar götürebiliyor.

Marksizm ile aydınlanma arasındaki ilişki nedir? Günümüzde aydınlanma red diyecilerine, post-modernist, post-yapısalcılara karşı ortodoks-marksizmin tavrı ne olmalı? Marksizm aydınlanma ile özdeş tutulabilir mi, yoksa ondan daha aşkın mıdır?

İşte, bu sorulara yanıt arayan sayımıza sıcak gündemi değerlendiren bir yazıyla başlıyoruz.

Çalkantılı bir siyasi süreçten geçiyoruz. İlk yazımız, bu süreci irdeleyen güncel siyasi durum değerlendirmesidir. Değerlendirmenin hemen ardında, Metin Çulhaoğlu'nun "Marksizm, Aydınlanma ve Günümüz" başlıklı yazısı var. Çulhaoğlu, yazısında marksizmin, kaynağını aydınlanmada bulduğu, fakat aydınlanmayı aşan yanlar içerdiğini ve onun doğal uzantısı olmadığını anlatmaktadır.

Bu sayımızda, "Post-modernizmi ciddiye almalı mıyız ya da Epistemolojik suikast" başlıklı ikinci yazı, ilk konuk yazarımız Ali Şimşek'e ait. Yazar, post-modernizm'in modernliğinin; *Masumiyetin yitirilmesi ve Bastırılmışın geri dönüşü ile iki argüman altında toplandığını*, ilk argümanın aydınlanma ve modernliği vurguladığını, ikincisinin ise, post-modern projeleri nitelediğini vurgular. Marx ve Engels'in modernlik kavramına eserlerinde yer açtıklarını, ancak asıl alanın kapitalizm'in çözümlenmesi olduğunu vurgulayan yazar; *Marx'ın bilgi kuramının nesnesi modernizm değil, bütün bağlamları ve öncüleriyle maddi bir şey olan kapitalizmdir*, der. Yazar, Marx'ın kapitalizm çözümlemelerinde ciddi bir modernlik ve aydınlanma eleştirisinde bulunduğunu çalışmasında dile getirir.

Daha önceki sayımızda da çalışmasına yer verdiğimiz bir diğer konuk yazar Memet Erkan "Laiklik Mücadelesi" adlı çalışmasında, özelde Türkiye'de laiklik mücadelesini demokratikleşme ve sosyalizm hedefiyle bağlantılandırarak, laikliğin salt şeriat karşıtlığıyla kavranmaması gerektiğini anlatan yazar, laikliğin gerçek anlamda uygulanabilen ülkelerinin sosyalist ülkeler olduğunu vurgulamaktadır.

Kitabımızın sürekli yazarlarından Engin Erkiner, dosyamızla ilgili son yazıda, "Bitirilmesi Gereken Aydınlanma" başlığıyla yazının ana teması öne çıkarılmaktadır. Yazar, marksizmin, aydınlanma ile sınırlandırılmayacağını, ancak aydınlanmanın da marksizmin kaynaklarından birisi olduğunu vurgular. Yazarın öne çıkarmak istediği temel vurgu ise; sosyalist teori üretiminde aydınlanmadan daha az yararlanılması gerektiğidir.

Bu sayımızın, dosyamız dışındaki diğer çalışmaları ise çeşitli teorik-siyasal başlıklarda toplanabilir.

Bu anlamda ilk çalışma, kitabımıza yazı katkısını bundan sonra da beklediğimiz konuk yazar Mustafa Çeçen'e ait. Çeçen "Tarihsel seyri içinde ÖDP" başlıklı yazısında; yazarın özel önem verdiği Devrimci Yol hareketi ve ÖDP konularında siyasal çözümlemeler yer almaktadır. *Devrimci Yol'un artık filelen olmasa da tarihsel olarak sona erdiğini* öznel yorumlarla aktaran yazar, ÖDP'ye dair yorumları arasında; siyasal devrimin toplumsal devrimi öncelediğini, işçi sınıfının kurtuluşunun kendi ellerinde olduğu ve ancak proletaryanın seçik bir parti olarak örgütlenirse "sınıf" olacağını aktaran yazar, ÖDP'nin, proletaryanın seçik bir parti olarak örgütlenmesini sağlamak ve "seçim başarıları"nın bundan sonra düşünülmesi gerektiğini öne çıkarır.

Bu sayımızdaki diğer bir çalışmayı, bugün için konuşulmayan, ancak güncelliğini koruyan MAI-MIGA gelişmelerini incelemeye ayırdık. Yazarımız Ali Deniz Toros, çalışmasında, MAI'nin uluslararası sermayenin yasal düzeneği olduğunu, bu yasal düzeneğin uygulayıcı garantörü olarak da MIGA'nın, uluslararası sermaye örgütleri tarafından türetilen yeni sermaye-politik yaklaşımlarını, Türkiye'nin bağımsızlığının yetmişbeşinde ne anlama geldiğini inceliyor.

Kitabımızın diğer özel çalışması da, genç yazarlarımızın bir teorik-siyasal incelemesini içeriyor. "Klasiklerde Ulusal Sorun"u inceleyen Hasan Alioğlu ve Turgay Onural, ulusal sorun konusunda bir teoriden çok, bir fikir formüle eden Marx ve Engels'in marksistlere yöntembilimsel açıdan yol gösterici olduklarını, bu yöntem sayesinde ulusal soruna, sınıfsallıktan hareketle sadece konjektürel taktikler düzeyinde yaklaşılması gerektiğini anlatan yazarlarımıza, teori ve eylem pratiği üretiminde süreklilik diliyoruz.

Kitabımız, İlhan Kamil Turan'ın "Laçiner" ile yaptığı polemik çalışmasıyla bu sayıyı sona erdiriyor. İlhan Kamil Turan, Birikim dergisinden, Ömer Laçiner'in kendisince önemli gördüğü bir polemikte önemli yanıtlar verdiğini düşünüyoruz.

Kitabımızın gelecek sayısı dosyasını "Seçimler ve Türkiye" konusunda açacaktır.

Gelecek sayımızda buluşmak dileğiyle, yoldaşça selamlar...

Sosyalist Politika
Aralık 1998

KAYGAN ZEMİNDE GÜNDEM BELİRLEME

Türkiye uzun vadeli politik hesapların işlemediği bir deorganizasyon süreci yaşamaktadır. Başka deyişle, burjuvazinin uzun vadeli vizyon eksikliği sorunu vardır. Gündem hızla değişmekte, değiştirilmektedir. Ancak bu, Türkiye burjuvazisinin gündemi-acemice ya da ustaca-kendi lehine kullanamadığı anlamına da gelmemelidir. Tersine, gelişmeler, insana zamanlanmış duygusu vermektedir. Şu nokta önemle belirtilmelidir: Türkiye'deki birçok güncel gelişme, spontan gibi görünürken, aslında son derece hazır bir mutfağa sahiptir. Çetelerden, Şemdin Sakık operasyonuna, TÜSİAD Rapor'undan Korkmaz Yiğit olayı ve siyasal güçler ilişkisine ve Suriye krizine kadar bir çok olayın önemli bir hazırlık ve deşifrasyon süreci vardır. Medya burada devletin sağ kolu olarak her konuda etkin bir yönlendiricilik rolü oynamaktadır.

Hızla değişen konjonktürde siyasi dengeler de sürekli yerinden oynamaktadır. Önce Güneydoğu Asya ile sinyal veren kriz Rusya'yı da sarsmıştır. Şindilerde Latin Amerika'yı tehdit etmektedir. Göstergeler Türkiye'nin de bu krizden fazlasıyla nasibini alacağına işaret etmektedir. Dünyadaki küreselleşme süreci, bu kriz ve kriz işaretleriyle ideolojik ağırlığını yitirmeye başlamıştır. Sosyalist hareket, hiçbir döneminde bugünkü kadar bütünsel bir anti-kapitalizme ve bu kadar güncel-değişken konuya yetişme gereksinimi duymamıştır. MGK etkinliği, sermaye egemenliğinin orta sınıfları kemiren boyutu, para-finance hareketliliğinin toplumsal yozlaşmaya katkıları, devletin gözeneklerindeki vurucu öbekler ile devlet ilişkisinin reorganize edilmesi, sınıf hareketi ile sendikal hareketin esnek üretim süreçleri ve özelleştirme ile yüzyüze kalmaları sonucunda yaşadıkları sıkışıklık, dinsel gericilik, ordu üst ve orta ve alt kademelerindeki politizasyonun düzeyi ... Ve sosyalist hareketin kendisini bir özne olarak konumlandırmamış durumda oluşu.

Peki ya Türkiye sosyalist hareketi bu gündeme nasıl müdahil oluyor ya da olmalı? Küreselleşme ideolojisinin dayanakları sallanırken, gerçeklik ulus-devleti dayatıyor. Ulus devlet kendi iç gerilimlerinin ürettiği çelişkilerle varolurken, kuşkusuz dış etkilerin rolü de ağırlığını koruyor.

Siyasetin merkeze çekildiğinden, daha önce bu dergide bahsetmiştik. Türkiye'de ilk kez siyasal askeri zor öbekleri bu denli geniş bir kitlelilikle buluşmaktadırlar. 1983 sonrasında sağ partilerin taban ve tavaynlarındaki geçişkenliklerin kurulmuş olması, sözkonusu "taban desteği"ni artırıcı bir unsur olmuştur.

Bu gün devlet-ordu-burjuvazi ayakları üzerinde yükselen siyasetin en önemli ideolojik motifi milliyetçiliktir. Şimdiye kadar devletin beslediği laiklik-şariatçılık ikilemi şu an yerini milliyetçiliğe bırakmış durumdadır.

Güncel siyasi duruma ilişkin çözümlemeler, elbette söz konusu gündemin değişmesi ile eskiyecek kimi özel unsurlar barındıracaktır. Sosyalistlere düşen,

selektif bir gözle bakarak kalıcı yapıları çıkarsayabilmektir. Türkiye burjuvazisi bunalımı atlatabilecektir. Hatta, daha büyük bunalımlara gebe bir sürece doğru ilerlemektedir. Gündem, hep oynak ve istikrarsız olacaktır. Burjuvazi tarafından yedek güç olarak kullanılan MHP ya da versiyonu siyasi yapılanmalar; yeri geldiğinde, onun muhafızlığını yapmaktan da geri durmayacaklardır. Ordunun 28 Şubat'la perçinlenen rolü giderek daha da artmaktadır. Yakın ve orta vadede de bu durum varlığını koruyacaktır. MGK'nın stratejik noktada bulunduğu siyaset üçgenindeki rolü burjuvazinin çeşitli kategorileri arasında onay bulmuşken, sanayi sermayesi tarafından da önemli görülmektedir.

Abdullah Öcalan'ın İtalya'ya iltica etmesi haftalardır gündemin başköşesini işgal etmektedir. İfade edilir mi, yeni bir Arafat doğar mı, PKK siyasallaşır mı, Apo neden şimdi yakalandı, yakalandığında korktu mu, sevgilisi kimdi... Bırakalım bunlarla burjuvazinin politikacıları ve yazarları uğraşsın. Bu bağlamda sosyalistlerin sorunu ise somut konjonktür çözümlemesinden ibaret olmamalıdır. Bunları gözönünde tutarak, güncel politik spekülasyonlardan çok, sürecin nasıl bir gelişme trendi izleyeceğine dair olasılıkları sergilemeye ve ne yönde gelişmeli sorununa da açıklık getirmeye çalışacağız.

Kürt hareketi girdiği yeni dönemde açılım potansiyeli ve sıkışmışlığı aynı anda yaşamaktadır. PKK'nin Öcalan'a abartılı bir şekilde kilitlenmesi, onun ideolojik, politik ve örgütsel yapısının da doğal sonucudur. PKK'nin bundan sonra kendi içinde bir ayrışma yaşaması şaşırtıcı olmayacaktır. Yetkin bir değerlendirme için daha fazla ayrıntıya ve daha fazla bilgiye gerek vardır. Eldeki veriler, yeterli değildir. Fakat şunlar söylenebilir: Kaygan zeminde politika yapan PKK, kendisini nesnelliğin belirlenmesine izin verirse, renginden ödün vermiş olacaktır. Diğer seçeneği göze alması ise zor görünmektedir.

Türkiye de politik açıdan sıkışmıştır ve zor durumdadır. ABD'nin desteği ile Ortadoğu'nun ileri karakolu olmaya soyunan, bu arada Avrupa Birliği'ne girmek için de yanıp tutuşan Türkiye'nin ikilemi can yakıcıdır. PKK'ye, sürgünde siyasal örgüt statüsü verilmesinden endişe edilmektedir. Kuzey Irak'ta, Saddam'a karşı muhalif olarak kullanılabileceği kendi güdümünde, daha legal ve meşru bir Kürt varlığı ABD için ideal durumdur. İşin içine Ortadoğu petrolü de girince ABD ile Avrupa Birliği arasındaki gerilim öyle kolay çözüleceğe benzememektedir. ABD'nin Talabani ve Barzani ile yürüttüğü görüşmeler, ne olursa olsun Saddam'ı yoketme hedefi, Çekiç Güç'ün Erbil'e konuşlandırılması planları ve Ankara-KDP-KYB görüşmeleri ile PKK'nin yeni bir siyasi açılıma gereksinim duyması aynı zamana denk düşmüştür. Bu noktaya gelinmeden önce Şemdin Sakık'la Abdullah Öcalan arasındaki çatışmanın, Sakık'ın silahlı mücadeleyi daha öne çıkarmakta direnmesinden, Öcalan'ın ise artık silahlı mücadeleyi arka plana atma zamanının geldiğine inanmasından kaynaklandığı spekülasyonları yapılmıştı. Bu, spekülasyon olmakla birlikte, Öcalan'ın İtalya'ya siyasi ilticasıyla düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Evet, Kürt sorunu bugün her zamankinden daha fazla

uluslararasılaşmıştır. Ancak şunlar da mutlaka vurgulanmalıdır: Siyasette biçimsel çekişmelere göre politika belirlemenin adı kumardır, inisiyatifsizliktir, güçsüzlüktür; işin özünü kaçırmaktır. Perspektiften yoksun pragmatik politikalar izlemek tehlikeli bir yönelimdir. Asıl önaçıcılığı sınıf bazında politika yapmak sağlayacaktır. Tarihte olasılıkların yönü, organize, etkin politik güç tarafından tayin edilir. Bu koşullar altında sosyalist sol iyi niyetli de olsa, şaşkın ve duygusal bir tavır değil; soğukkanlı, politik ve kararlı bir tavır sergilemelidir. "

Konuyla ilgili olarak burjuva cephesinde neler olup bittiğini hepimiz biliyoruz. Toplum, doğal olarak, kulisini bilmediği için burjuvazinin sahnede oynadığı oyunun etkisinde kalmıştır. "Apo'yu istiyoruz" içerikli, toplumsal histeriye dönüşen gösteriler bir süre sonra devletin "soğukkanlı olalım, tepkimizi uygarca gösterelim" uyarısıyla karşılaşmıştır. İtalyan yasaları yüzünden, apartopar idam cezasının kaldırılması gündeme getirilmiştir. Bu durum, yıllardır idam cezasının kalkmasını isteyen demokrasi mücadelecileri için tarihin kötü bir ironisi olduğu söylenebilir. Tepkiler sonucu idam cezasının kaldırılmaması, ancak bu yüzden, sonuçsuz kalacağı biline biline Öcalan'ın iadesinin istenmesi, Türkiye'nin de henüz kendisini Öcalan'ı almaya hazır hissetmediğinin bir göstergesidir.

Özetle Türkiye, birkez daha tepeden tırnağa bunalımlar mekânıdır. Bunalım hükümetlerinin biri gidip biri gelmektedir. Hükümetlerin homojen olmayan yapılarının yapıştırıcısı, sınıf düşmanlığı olmaktadır. Genel seçim her an gerçekleşebilecek bir durum olarak, gündemden hiç düşmemiştir. Hükümetin düşmesinden önce karşılıklı aklamalar ve bu aklamalara verilen destek Ecevit başkanlığında bir ANA-YOL hükümetinin kurulması olasılığını güçlendirmektedir. Baykal, bu süreçten iyice kimliksizleşerek ve politik prestij kaybına uğrayarak çıkmıştır. Teknokratlar hükümetinin sıkça dillendiriliyor oluşu ve siyasetler üstü isim arayışı aslında bir yanıyla hiçbir partinin iktidar olmak için pek de ısrarlı olmadığını göstermektedir. Siyasetin dozajının siyasal partilerin elinden çekiliyor oluşu, 1980 sonrası reorganizasyon ve yaratılan depolitizasyonla içsel bağlantılara sahiptir. Yaratılmış olan depolitizasyon dar elit politizasyonuna oradan da kontrollü politize süreçlere kapı aralamıştır.

Yeni YÖK yönetmeliğinin devreye sokulması, meşruiyetini sağlamış geniş bir desteğe sahip olan Cumartesi Annelerinin eyleminin şiddet kullanılarak engellenmesi, Devletin sosyalist harekete karşı da her an tetikte olduğunun göstergelerindendir.

Evet bu koşullarda sosyalist hareket her türlü marjinalizme, uvriyerizme ve popülizme karşı durmalı. Sol dalga yaratma misyonunun bilinciyle davranmalıdır. Sosyalist solun bu kaostan yeni bir düzen çıkartıp çıkartmayacağı sorunu ise bugünün ve yakın geleceğin gündeminde olmaya devam edecektir. Çelişkileri bol bir küçük burjuvalar ülkesinin sosyalistleri olarak işimiz hem kolay hem zor.

Sosyalist Politika

27 Kasım 1998

MARKSİZM, AYDINLANMA VE GÜNÜMÜZ

Metin ÇULHAOĞLU

"Anlatılan senin hikâyendir" sözü güzel bir sözdür. insanların pek derin, pek felsefi ve âfakî sayıp burun kıvırdıkları kimi anlatıların, aslında kendileriyle ve yaşamlarıyla doğrudan ilişkili olduğunu vurgular.

Ama günümüzde, hele Türkiye'de, insanların bu sözle uyarılmalarına pek gerek kalmadı galiba. Çünkü, doğrudan doğruya insanlarla ve yaşamın kendisiyle ilişkili olup aynı zamanda belirli bir entelektüel derinliğe inen tartışmalara artık neredeyse hiç tanık olmuyoruz. Bunun nedenlerinden biri, belki de başlıcası, "birinci sınıf aydın" denebilecek kategorinin en azından bir süre için ortadan çekilmesidir. Gelecekte aydın kategorisinin genel olarak çözülmesi, bu konumu sürdürmeye çabalanırsa iyiden iyiye yüzeyselleşmeleri, meydanı çarıklı siyasetçilere, gazeteci filozoflara ve organik aydınlara bırakmış görünüyor. Eğer toplumların aydın damarları büsbütün kurumayacaksa, herkesin "evrensel aydın" saydığı yeni bir kategorinin ortaya çıkacağı köklü altüst oluş dönemlerine dek, düzeyli organik aydınlarla idare etmemiz gerekecek.

Başka türlü de anlatılabilir. Geçmişte, siyasetin içindeki insan, siyasete uzak bakan derinlikli düşünürler tarafından dile getirilen bilgece uyarıların bir gün gelip belki doğrulanacağını bile bile kendi yolunda yürüten insan olmuştur. Bu, hem siyasetçinin, hem de onu uzaktan uyan aydının kalitesiyle ilgili bir ferasettir. Siyaset dışı aydın, bir zamanlar bu konumuna karşın siyasete ilişkin anlamlı ve derin düşünceler üretebiliyordu. Siyasetin içindeki insan da, kendi bağlanışlığına ve yoğunluğuna büsbütün tutsak olmuyor, bu tür "dışardan" düşünceleri en azından anlamlandırabiliyordu. Pratikten kopuşun ya da pratiğe uzaklığın, o pratiğe temel oluşturan kuramın boşluklarını ve iç çelişkilerini daha göze batıcı biçimde gösterdiği dönemler, böyle örtük bir etkileşime olanak tanıyordu. Çünkü, öbür taraftaki, yani aktif siyaset alanındaki insan da, bilgece uyarıları dile getiren aydının kendi konumundaki açmazları, çelişkileri ve giderek çaresizliği görebiliyordu.

Bugün, bu dönem geride kalmıştır. Artık, dışarda kalan aydının, kuramın iç gerilimlerini yakalamasını sağlayacak bir kuram-pratik birliği yoktur. Siyasal pratik içindeki insana gelince; onu da, yolundan çevirmese bile, en azından entelektüel girdide bulanacak derinlikli aydın üretimi kalmamıştır.

Kanımcı bunun başlıca nedeni, sol dahil olmak üzere siyasetin *aydınlanma* ile ilişkisinin köklü bir değişime uğramasıdır. Kuşkusuz, burada sözünü ettiğim, bu ilişkinin belirli bir tarafın öznel tercihleri sonucunda bozulması değildir. Ortada nesnel bir durum vardır. Nesnel durum, aydınlanmanın çok ciddi bir tıkanmaya

uğramasıyla ilgilidir. Aydınlanmanın özellikle son birkaç onyılda belirginleşen tıkanışı, genel olarak aydın kategorisinden liberal düşünörlere, oradan sol kuramcılara ve siyasetçilere dek pek çok kesimi derinden etkilemiştir. Geleneksel ya da evrensel aydının silinmesi, bu arada gazeteci filozofların yükselişı, siyasetçilerin çarkıllaşması, sol kuramcılarının verimsizleşmesi ve sol siyasetin acınası bir pragmatizme ve güncelciliğe sürüklenmesi, son çözümlemede, aydınlanmanın yaşadığı genel tıkanıklıkla ilişkilendirilebilir.

Biraz şematize etme pahasına da olsa, bugünkü durumu, yaklaşık üç yüzyıllık tarihsel sürecin yeni dağılma noktalarından biri saymak mümkün. Çok gerilere gittiğimizde, aydınlanmanın önce sınırları daha belirgin bir hatta geliştiğini görüyoruz. Ardından, özellikle 19. yüzyılla birlikte, aydınlanma, kendi içinde bir ayrışmaya uğruyor ve herbirinin düşünsel zeminini oluşturduğu kırılmış ürünler veriyor. Bu tayfin yayılım alanında, marksizm de vardır, irrasyonelizm de; enternasyonalizm de vardır, milliyetçilik de; pozitivism de vardır, diyalektik materyalizm de; otoriter ve faşist yönelişler de vardır, işçi sınıfı sosyalizmi de...

Özetle, aydınlanmanın "eleştirisi", giderek "reddi" adına ne söylenirse söylen-sin, dünyanın son üç yüzyılının tüm entelektüel ve siyasal temelini aydınlanma oluşturmaktadır.

Devam edelim. 18. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak günümüze doğru uzanan yaklaşık bir yüzyıl boyunca, aydınlanma tayfinin kapitalizm-sosyalizm karşıtlığıyla yalınlaştığını ve kendi içinde böyle düzene oturduğunu (düğümlendiğini) söylemek mümkün. "Kapitalizm-sosyalizm karşıtlığı" terimini, sözü uzatmamak için kullanıyorum. Aynı şeye, "kapitalist toplumun, sınıfsız ve sömürsüz bir dünya kurma projesiyle eleştirilip aşılması yolundaki girişimler" de denebilir. Kısaca, "sosyalizm" diyelim. Yaklaşık yüzyıl boyunca sosyalizm, kapitalizm ve burjuva ideolojisi ile birlikte, alabildiğine açılan aydınlanma tayfinin yalınlaştırıcısı olmuştur. Aydınlanmanın içinden fıskıran çeşitli felsefi, entelektüel, siyasal, ulusal-etnik ve toplumsal cinsiyet (gender) temelli akımlar, bu dönemde, ya sosyalizmin ya da burjuva ideolojisinin şemsiyesi altına girmek durumunda kalmıştır.

Sonra, üç yüzyıllık süreç, aradaki düğümlenmenin ardından, yeni bir dağılma noktasına gelmiştir. Sosyalizmin kuramsal ve pratik anlamlarda yaşadığı büyük gerileme, buna karşılık rakibinin (kapitalizmin ve burjuva ideolojisinin) sosyalizme eşdeğer toparlayıcılıkta bir entelektüel-felsefi donanımdan yoksun oluşu, "Pandora'nın kutusunun" yeniden açılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu kutunun içinden çıkanlar arasında neler mi vardır? irrasyonelizm, bilinmezcilik, partikülarizm, hedonizm (hazcılık), nihilizm, kendini uzun süre keynesçilikle terbiye etmeye çalışmış kapitalizmin en vahşi ve dizginsiz ideolojik yönelişleri, milliyetçiliğin en azgın bürünömleri, dinsel fanatizmin en yoğunlaşmış ve kısacası çevrenize şöyle bir baktığınızda görebileceğiniz her tür çirkinlik...

Pek çok kişinin "aydınlanmanın iflasi" dediğı durum, budur. "Aydınlanmanın iflasi" teşhisini, ek bir açıklama ve inceltmeye gerek görmeden yapanlar arasında

kimi marksistlerin de yer alması ilginçtir. Çünkü, en başta, bir marksistin, aydınlanmayı "iflası" ya da "başarısı" kendi başına tartışılabilecek ayrı bir proje sayması, bu kişinin marksistliğinde eğreti yanlar olduğunu gösterir. Sonra, aydınlanmanın iflasından kesin ve sivri kavramlarla söz edenler, eğer hâlâ istekliyseler, altlarında marksizmi savunabilecekleri bir zeminin de kalmadığını görecektir. Esasen, bu yazının temel savlarından biri de bu noktada belirginleşiyor. □öyle:

Aydınlanmanın, kendi başına, bir proje olarak iflas ettiğini ilan etmek, son derece soyut ve temelsiz bir ifadedir. Aydınlanma, iflas etmemiştir; içinden fıskırttığı çeşitliliği bir sisteme ve bütünlüğe taşıyan alternatiflerden biri olan sosyalizm gerilediği ve gücünü yitirdiği için, bugün bu çeşitlilikle tek başına kalmanın çaresizliğini ve tıkanıklığını yaşamaktadır. Özetle, aydınlanma, aydınlanma olarak iflas etmemiş; kendini sürdürülebilir kılacağı biricik alternatif gerilediği için tıkanmıştır.

Bu sav, aydınlanma ile marksizm ve sosyalizm arasındaki ilişkilere daha yakından eğilmemizi gerektiriyor.

Aydınlanma ve marksizm: tarihsel ilişkilene

Marksist konumda ısrar edip bu konumunu sağlamlaştırmak isteyen herkes, en başta, marksizmin aydınlanmanın *doğrusal* uzantısı olduğu yolundaki savları peşinen reddetmelidir. Aydınlanma ile marksizm arasındaki ilişkiyi böyle bir doğrusallıkta gören savlar, ancak, ya marksizmin ya da aydınlanmanın bilinmemesinden kaynaklanabilir. Türkiye'de ise, bu tür savlara, bunlardan yalnızca birinin değil ikisinin birden bilinmemesinin çanak tuttuğu söylenebilir.

Marksizmin "üç bileşeni"ni anımsayalım: İngiliz ekonomi politikası, Fransız sosyalizmi ve Alman felsefesi. Bunlardan ilk ikisinin genel olarak aydınlanma düşüncesi içindeki yerleri ve aydınlanma ile ilişkileri bellidir. Peki, üçüncüsü için de aynı şey söylenebilir mi?

Bu soru, hiç kuşkusuz aydınlanma ile Alman felsefesi arasındaki ilişkiyi gölgeleme amacını taşımıyor. Gene de, ortada doğrudan değil oldukça dolambaçlı bir ilişki vardır. İlişkinin dolambaçlılığı, Marx ve Engels'in sözleriyle "Aydınlanma'nın Fransa'dan kovduğu metafiziğin Almanya'da zemin bulmasıyla" ilgilidir. Kendilerinden dinleyelim: "Fransız Aydınlanması ve en başta da onsekizinci yüzyılın Fransız materyalizmi tarafından ortalıktan kovulan onyedinci yüzyıl metafiziği, daha sonra Alman felsefesinde, özellikle de ondokuzuncu yüzyılın *spekülatif Alman felsefesinde belirgin ve başarılı bir canlanma yaşamıştır*".(1)

Şimdi, Marksizm ile Hegel felsefesi arasında bir bağlantı olduğu herkes tarafından bilindiğine göre, şunu sormak gerekir: Marksizmin felsefi kaynağı, neden örneğin Fransız materyalizmi değildir de, Alman *idealist* felsefesidir?

Kanımca bu sorunun bir tek yanıtı vardır ve o da şudur: Alman idealist felsefesi, Fransız aydınlanmasını ve materyalizmini derinlemesine yorumlayıp mantığı sonuçlarına götürecek bir bütünsellik ve gelişkinlik içermektedir. Daha önce de söylenmişti: Bir sistem, idealist de olsa, ne kadar sistemli ve kapsamlıysa, ilerleticiliği de o kadar fazla olur. Aradaki ilişkiyi net kavrayanlar arasında kuşkusuz Lenin de vardır. O da şöyle diyor: "Ancak Marx onsekizinci yüzyıl materyalizminde durmadı: felsefeyi daha üst bir düzeye doğru geliştirdi. (Felsefeyi) klasik Alman felsefesinin kazanımlarıyla, özellikle Hegel'in sistemiyle zenginleştirdi ki, bu da Feuerbach'ın materyalizmini gündeme getirdi."(2)

Marksizmin bu özgül felsefi konumlanması, aydınlanmanın diğer iki kazanımıyla, yani marksizme kaynak oluşturan ekonomi politik ve Fransız sosyalizmiyle ilişkilenişini de belirlemiştir. Örneğin Marx, kendi özgün çözümlemelerinin öncesinde, Hegel'den kalkarak aydınlanma ekonomi politığının *sınıf temelini*, daha doğrusu burjuvaziyle ilişkilenişini görmüştür. Hegel, "yararlılığı" (usefulness) aydınlanmanın nihai sonucu saymıştı. Bundan önce, aydınlanmanın önde gelen düşünürleri (özellikle Helvétius ve Holbach) tüm insan ilişkilerini "fayda" (utility) ilişkisi olarak değerlendiriyordu. Marx ve Engels'e göre bu da "Fransız burjuvazisinin devrimden önce benimsediği muhalefet çizgisiyle tam tamına uyuşuyordu".(3) Özetle, gelişen burjuvazi, aydınlanma zenginliğinin belirli noktalarına kendi adına düğüm atmaya başlamıştır bile.

Bu örneklerle anlatılmak istenen birkaç şey var. Birincisi: Marksizm, kavramın tam anlamıyla aydınlanmanın doğrudan uzantısı değil, aydınlanmanın özünün, "idealist" Alman felsefesinin de kaynaklık ettiği bir sistemden hareketle açığa çıkartılmasıdır. ikincisi: Marksizm, aydınlanmanın genelgeçer ve "insani" kavramlarını sınıf temeline oturtmuştur. Bu iki yanıyla marksizm, aynı zamanda radikal bir aydınlanma eleştirisidir.

Bir düşünce sisteminin hem belirli bir temelin üzerinde yükselmesi, hem de o temele eleştirel yaklaşması, özellikle günümüz Türkiye'sinde kolay kavranabilecek bir konumlanış sayılamaz. Türkiye'deki birçok solcuya, hattâ "düşünür"e göre, marksizmin kaynağında aydınlanma varsa ve aydınlanma iyi bir şeyse, o zaman marksizmin haddini bilip aydınlanmayı fazla aşmaması gerekir (örneğin *Cumhuriyet* gazetesi solcuları ve günümüzün kimi sol-kemalistleri böyle düşünürler). Ama, bunun tam tersini düşünenler de vardır. Böylelerine göre, eğer marksizmin kaynağında aydınlanma varsa ve aydınlanma kötü bir şeyse (örneğin pozitivistse, ampiristse, totalistse, toplum mühendisiyse, vb. vb.) o zaman ya marksizmden büsbütün vazgeçilmesi ya da marksizmin kendini bambaşka temellerde yeniden kurması istenir (örneğin, ekonomi politiksiz marksizm isteyen kimi yeni solcular ve sivil toplumcular gibi).

Pek görülemeyen noktalardan biri bellidir. Aslında aydınlanma, yalnızca bir zemindir ya da çerçevedir. Bu zeminin üzerinde neyin yükseleceğini ya da çerçevenin içinin nasıl dolacağını, aydınlanma düşüncesinin neredeyse mutlak bir aşkın-

lık yakıştırılan kimi özellikleri değil, gerçek hareket, yani *sınıflar mücadelesinin* seyri, bu mücadelenin getirdikleri, yarattıkları ve sonuçları belirler. Genel olarak sınıflar mücadelesinin, özel olarak da *siyasetin* dinamiklerine ve yaratıcılığına, aydınlanmaya yakıştırılan kimi özellikler karşısında ikincil (tali) yer tanınırsa, bunun adı idealizmden başka bir şey olamaz.

Marx, bu konuda hayli açık ve açıklayıcıdır. O kadar ki, 1830 Devrimi ile burjuvazinin *kendi politik aydınlanmasını tamamladığını* söyler. Burjuvazinin "politik aydınlanması", bu sınıfın kendi özel çıkarlarının bilincine varması ve bu çıkarları resmileştirecek bir anayasal temsili devletin oluşmasıyla tamamlanmaktadır.(4) Tekrar olacak: Aydınlanma bir çerçevedir. Bu çerçevenin içinin neyle nereye kadar dolacağı, sınıf mücadeleleriyle belirlenir. Örneğin, burjuvazinin anayasal temsili devletle kendi aydınlanmasını tamamlaması ve "benim için buraya kadar" demesi gibi. Ama, aydınlanmanın, bundan fazlasını isteyenlere koyduğu önsel hiçbir fren ya da yasak yoktur. O yaptı, o kadar oldu. Sen daha ötesini yaparsın, bu da senin *aydınlanman* olur...

Görülemeyen ikinci nokta ise, aydınlanmanın tarihsel değerinin ve yerinin, onun ilerisine değil, gerisine doğru bakarak değerlendirmek gerektiğidir. Bu söylenen, bir önceki paragrafta dile getirilenle ilişkilidir. Aydınlanmanın yıktığı, gerçekten aydınlanmanın yıktığıdır; ama aydınlanmanın yapamadığı, kendi başına aydınlanmanın yapamadığı değildir. Eğer sınıflar mücadelesi deniyorsa, bu mücadele, geri ve geriletici bağımlılıklardan, hurafelerden, özetle insanın düşüncesini ve eylemini *önsel ve kurumsal olarak* kısıtlayan ne varsa bunlardan kurtulmuş insanlarca verilebilecektir. İşte, aydınlanma genel olarak bunu yapmıştır ve bunu yaptığı ölçüde de ilericidir. Aydınlanmayı izleyen yeni kilitler, prangalar, koşullamalar, vb. ise, doğrudan doğruya aydınlanmanın kendisinin değil, ondan aldığı çerçevenin içini kendince dolduran, sınıflar mücadelesini kendi ekseninde tutabilen burjuvazinin yaratıklarıdır. "Aydınlanma'nın pozitivist deli gömleği giyip ampirizme ve evrimciliğe teslim olduğu" elbette doğrudur.(5) Ama aydınlanmanın daha doğuştan pozitivist deli gömleğiyle dolaştığı ve bunun dışında her tür giysiyi "yakışmıyor" diye fırlatıp attığı söylenemez.

Peki, aydınlanmanın, marksizmi etkileyen ve marksizmde uzlaştırılan kimi gerilimleri, iç dengesizlikleri var mıdır? Varsa, nelerdir?

Aydınlanmanın gerilimleri ve marksizm

Aydınlanmanın mayasının seçkincilikle yoğrulduğu söylenebilir. Buna karşılık aynı aydınlanmanın, bir de "özgürleştiği" için aklını rahatça kullanacağı varsayılan birey(ler) öngörüsü, dolayısıyla kitleciliği vardır.

Aydınlanmanın pek çok eleştirmenine göre, aydınlanma, bu iç gerilimini, ancak seçkinciliğin kitleyi egemenlik altına almasıyla bastırabilmiştir. Peki, bu sonucu

veri kabul edelim; ortaya çıkan egemenlik, aydınlanmanın dolaysız sonucu mudur? Örneğin Jameson, Frankfurt Okulu'nun eleştirilerinden hareketle, aydınlanmanın "genel olarak aklın, özel olarak da soyut düşüncenin içsel dürtüsü", dolayısıyla bir "egemenlik biçimi" olarak tanımlanabileceğini söylemektedir.(6) Böyle ise, aydınlanma düşüncesinden egemenlik için yararlananlar kimlerdir? "Aydınlanmacı aydınlar" mı? Yoksa, toplumsal sınıflardan biri mi?

Görüldüğü kadarıyla, aydınlanmanın bu içsel geriliminin belirli bir yöne doğru evrilmesinde en önemli rolü, Fransız ihtilali (1789-1791) dönemi oynamıştır. Fransız ihtilali'ndeki plebyen öge, aydınlanma düşüncesini ve siyasetini kendi içinde ciddi biçimde ayırtmıştır. Daha önemlisi, bu ayırışma sonucunda, aydınlanma kadrolarından bir bölümü gelenek ve görenekle, yani eskiyle bir ölçüde barışma zorunluluğu duymuştur. Bu söylenen, aydınlanma düşüncesinin ötesinde, bir sınıf olarak burjuvazinin tarihsel çizgisiyle yakından ilişkilidir. Çıkan sonuç şu:

Aydınlanma düşüncesi, en önce, bu düşüncenin "baldırıçıplak" yorumu da olabileceğini gören burjuvazi ile onun siyasetçileri ve ideologları tarafından bloke edilmiştir

Böylece, aydınlanma düşüncesinin radikal-ilerici yorumunun karşısına güçlü bir "muhafazakar aydınlanma eleştirisi" çıkmıştır. En tipik örneğini, ünlü İngiliz düşünür ve siyasetçi Edmund Burke oluşturmaktadır. Burke'ün en belirgin özelliklerinden biri, kendi "akılcılığını" (Burke de en az aydınlanmacılar kadar akılcıdır, aydınlanmadan bunu öğrenmiştir) her tür sisteme ve soyutlamaya amansız bir karşılıkla harmanlamasıdır. Burke'ün ikinci özelliği, kitlelerden öcü gibi korkması, bu nedenle Fransız ihtilali'ne de temelden karşı çıkmasıdır.

Şimdi elimizde somut bir örnek var, düşünelim. Aydınlanmanın "egemenlik aracı" sayılan soyut düşünce ve sistem yadsındığında ve böylece "seçkinci" toplum mühendisliği heveslerine set çekildiğinde, bunun ardından hegemonyacılık eleştirisi ve bir tür demokratizm mi geliyor? Başka pek çok örnekte olduğu gibi, Burke örneğinde de bu sorunun yanıtı koskocaman bir "hayır"dır. Aydınlanmanın karşısına başka türlü bir akılcılık çıkarmak isteyen Burke, gelenekten yanadır. Çünkü, insanın toplumsal davranışlarının, ancak *gelenek* sayesinde önceden görülüp *yönlendirilebileceğini* düşünmektedir.(7) Özetle, burjuvazinin has sözcüsü Burke, aydınlanmanın özgür, kendi aklını kullanan insanından korkmakta, bu insanı dizginleyebilecek tek yol olarak da geleneği görmektedir.

Fransız ihtilali, hiç kuşkusuz Marx'ı da etkilemiştir. Daha doğrusu, Marx'ın boğuştuğu ikilikler arasında, aydınlanmanın seçkinci yanı ile, Fransız ihtilali'nin sahneye çıkardığı baldırıçıplaklar arasındaki gerilim de yer almaktadır. Marx'ın bu ikiliğe bulduğu çözüm, hayli köklü ve parlaktır: Aydınlanmanın "soyut aklı"nı tanımlanmış bir tarihsel misyona dönüştürüp somutlamak ve bu tarihsel misyonun taşıyıcılığını da kapitalizmin özel baldırıçıplaklarına (proletarya) vermek...

Marx'ın aydınlanmaya vurduğu neşterin getirdiği açıklıklar, yukarıda söylenenle sınırlı değildir. Marx, eski toplumun cemaate esir insanına karşı, aydınlanmanın

önerdiği "özgür birey"le yetinmemiştir. Marx, aydınlanmanın çok tutkun olduğu "insan doğası" gibi kavramları bir kenara bırakarak, insanın, toplumsal koşulları önceleyen, her bireye içkin bir "doğası" olduğu düşüncesinden uzaklaşmıştır. Bu, özünde, aydınlanmanın yalıtık birey konumuna getirdiği eski cemaat insanını, yeniden bir topluluğa taşımaktır. Ama, cemaatten çıkmış bireyin yeniden taşındığı "topluluk", artık herhangi bir cemaat değil, bir toplumsal sınıftır.

Bu söyleneni, aydınlanmanın ve Fransız İhtilali'nin ünlü sloganından, "özgürlük-eşitlik-kardeşlik"ten hareketle açabiliriz. "Özgürlük", eski toplumun köle insanı için mutlak bir ilerlemedir; ama yeterli değildir. Marx, aydınlanmanın bu yetersizliğine *sömürü* kavramı ile neşter vurmuştur. "Eşitlik", insanların toplumdaki yerlerinin katı kurallarla önceden belirlendiği döneme göre mutlak ilerlemedir; ama yeterli değildir. Marx, aydınlanmanın soyut eşitlik ideallerine, *modern sınıflara* işaret ederek eleştiri yöneltmiştir. Emek gücünü, herhangi bir formel kısıtlama, bağ, yükümlülük, vb. olmaksızın "özgürce" ve "eşit koşullarda" satma konumunda olanın aslında özgür ve eşit olmadığını göstermiştir. Ve "kardeşlik", feodal toplumun mesafeleri düşünükçüğünde çok ileri bir kavramdır; ama yeterli değildir. Marx, gerçek kardeşliğin, sömürsüz ve sınıfsız bir dünyada, ulusal sınırları da aşarak *enternasyonal* ölçekte gerçekleşebileceğini söylemiştir. Bütün bunlarda, üzerine basılan zemin elbette aydınlanmadır; ama bu zemine basılarak ulaşılan yer aydınlanmanın kendisini aşmaktadır.

Aydınlanmada, bir iyimserlik olduğu, bu iyimserliğin temelini de *ilerleme* fikrinin oluşturduğu doğrudur. Üstelik, iyimserlik ve ilerleme fikri marksizmde de vardır. Peki, marksizmin iyimserliği ve ilerleme fikri, aydınlanmanın doğrusal uzantısı mıdır?

Bir kere, aydınlanmanın iyimserliği, özgürleşmiş insanın aklına ve doğasına yönelik varsayımlardan kaynaklanır. Marksizmin iyimserliği ise, ne insan doğasına ilişkin varsayımlarla ne de insan aklının yüceltilmesiyle ilgilidir. Marksizm, bir tarihsel gelişim şemasına sahip olduğu, bu tarihsel gelişim şemasında özgürlük ve zorunluluk kaynaştığı için iyimserdir. ikincisi, aydınlanmanın ilerleme düşüncesi, kullanıcılardan, kullanım alanlarından, kullanılış biçimlerinden ve yararlanıcılarından soyutlanmış bir bilim ve teknoloji mutlaklaştırmasına dayanır. Aydınlanma için bilim "tarihin motorudur". Marksizmde ise, tarihin motoru ne bilimdir ne de teknoloji; bilimi ve teknolojiyi belirli, ama birbirinden farklı biçimlerde sahiplenen sınıfların mücadelesidir. Marksizm, iyimserlik ve ilerleme fikri konusunda bir kez daha aydınlanma çıkışlıdır; ama ulaştığı yer aydınlanmanın kendi sınırlarının dışına düşmektedir.

iyi de, bütün bu anlatılanlar gerçekten "bizim" hikâyemiz mi?

Günümüz ve aydınlanmanın geleceği

Bütün bu anlatılanlar, "bizimle" yakından ilgilidir. Ama bunu net olarak görmek, biraz zaman alacak. Adım adım gitmeye çalışalım.

Bugün, aydınlanmanın iflasına ilişkin kim ne söylerse söylesin, her şey gene aydınlanma üzerinden dönmektedir. Günümüzde burjuva ideolojisinin yapmaya çalıştığı, tam tamına, aydınlanmanın geniş alanını belirli noktalara daraltmak, sonra bu daralmış alana bir düğüm atmaktır. Örneğin, burjuva ideolojisi, aydınlanma düşüncesine sadık kalarak gene "akıl" der; ama akıl denen şeyi piyasanın mantığına indirger. "insan doğası" kavramını gene sahiplenir; ama bu, artık, hazzı azamiye çıkartmak isteyen, tüketici insanın "doğası"dır, o kadar. Burjuva ideolojisi, aydınlanma düşüncesine sadakatini, onun seçkinci yanını içselleştirerek sürdürür. Ama bu seçkincilik, kendini "katılımcılık", "sürdürülebilirlik", "insan merkezli kalkınma", "tabandan hareketlenme" gibi moda kavramlarla daha fazla gizler. Bilim ve teknoloji gene baştacı edilir; ama bu ikisi artık çok daha daralmış bir teknokrasinin kapalı av alanıdır. Geniş kitlelere düşen ise, kültür, norm, örf, gelenek ve alışkanlıktır. Nihayet, burjuva ideolojisi, aydınlanmanın kitleci yanını da sürdürür; ama bu, jakobenizme sürekli kara çalan, salt parlamenter demokrasi sınırları içinde kalan, klientalist-populist bir kitleciliktir, o kadar.

Özetle, burjuva ideolojisi, sosyalizmin gerilemesiyle birlikte düzenleyici ana unsurundan yoksun kalan aydınlanma tayfını, belirli noktalara sıkıştırıp oralarda sabitleme çabasıdır. Bu çabada "cabasından" bir desteği, sivil topluma yerleştirdiğini düşünüp oklarını oradan aydınlanmaya yönelten birtakım sözde solculardan bulunmaktadır.

Habermas'ın önemli saptamalarından biri, günümüz dünyasında teknolojinin aşırı gelişkinliği karşısında kamusal yaşamın ilkelliğine ve sistem ile "yaşam dünyası"nın farklılaşmasına ilişkindir. Bu sonuncusu, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki bütünlüğün kopartılması anlamına gelmektedir. Burjuva ideolojisi, egemen ideolojik eklemleme kanallarından sızarak bunu önemli ölçüde başarmıştır. Böylece insanlar, son derece "bilimci" ve pozitivist özellikler taşıyan, hiyerarşik biçimde yapılanmış, ileri teknoloji temelli asıl sistemin (buna üretim süreçleri dışında günümüzün devlet örgütlenmesi de katılabilir) dışında kalan alanda, kendi kurallı ama düzensiz, normlu ama örgütsüz "özel" yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu yaşamda sistem, en başta medyayla, onlara, kendini unutturacak bambaşka dünyalar, kimlikler ve dert edinilecek işler sunmaktadır. Vatandaş hastaneye düştüğünde, çocuğunu üniversiteye hazırlayacak dersane aradığında, okul harçlarını yatırdığında, faturalarını ödediğinde, pasaport için başvurduğunda vb. son derece katı, kurallı ve ileri teknoloji bir sistemle karşılaşmakta, ama kendi dünyasına gömüldüğü için "orası öyle, biz böyleyiz" deyip geçmektedir. Bu vatandaşlar arasında, elbette sivil toplumcular, çevreciler, bu arada aydınlanmanın "artık bittiğini" düşünenler de vardır. Ama onlar da "demek ki pek bitmemiş" diyebilecek kadar ayık değillerdir.

Gelinen noktada sorulması gereken soru şu: Solun çıkış noktası, belirli yanları burjuva sınıfı tarafından böylesine temellük edilip adeta kapatma haline getirilen aydınlanmanın reddi mi olmalıdır? Bu sorunun yanıtı "hayır"dır. Çünkü, burjuvazi ve burjuva ideolojisi, bugün bile aydınlanmayı tüm yönleriyle kendi adına soğuramamıştır. Bundan sonra da soğuramayacaktır. Solun yapması gereken, kendini aydınlanmanın gerçek mirasçısı olarak tanımlamak ve öyle sunmaktır. Daha ötesi de söylenebilir: Solun aydınlanma üzerine sağlam basması ve buradan yürümesi, tazelenmiş bir marksizme ulaşmanın en geçerli yoludur.

Kuşkusuz, solda "canım, aydınlanma kim biz kimiz" diyenler de, aydınlanmayı kemalizmle özdeşleştirip ona bu noktadan karşı çıkacaklar da olacaktır. Belki, aydınlanmayı batının bize zorla giydirmeye çalıştığı "deli gömleği" sayanlar bile çıkacaktır. Böyle düşünenlere yalnızca şunu aktarmak bile yeterlidir: "Dünya бүтүнлүгү ve aydınlanmanın mekânda yayılma süreci açısından bakıldığında, Batı Avrupa'da gerçekleşen aydınlanmayı özgün ve doğal bir sürecin sonucu kabul etmek, buna karşılık bu sürecin kaçınılmaz sonucu olan mekânda yayılmasını doğal kabul etmemek, taklit olmak eleştirisiyle dışlamaya çalışmak tutarsızdır."(8)

Sol, 2. Cumhuriyet, Medine vesikası, islami sivil toplum, orientalizm, vb. merakından hazır kurtulmuşken, şu aydınlanma-marksizm ilişkilerine yeniden eğilse ne iyi olur.

NOTLAR

- 1- K. Marx-F. Engels; *"The Holy Family"*, Collected Works, Progress 1975, C.4, s.125.
- 2- V.I. Lenin; *"Three Sources and Three Component Parts of Marxism"*, Selected Works, Progress 1977, s.45.
- 3- K.Marx-F. Engels; *"The German Ideology"*, Collected Works, C.5, s. 409.
- 4- K. Marx-F.Engels; *"The Holy Family"*, s. 124.
- 5- M. Bayram Mısır-E. Balta; *Modernizm, Postmodernizm ve Sol*, Özgür Üniversite Yayınları, 1998, s. 24.
- 6- Fredrick Jameson, *Late Marxism*, Verso 1996, s.67.
- 7- Andrew Vincent; *Modern Political Ideas*, Blackwell 1996, s.73.
- 8- İlhan Tekeli;

POST - MODERNİZMİ CİDDİYE ALMALI MIYIZ YA DA EPİSTEMOLOJİK SUİKAST

Ali ŞİMŞEK

Kendimize devrimin (sermaye düzeninin dakik ve umulmaz parçalanışı) modernizmle (zamansal hiçliğin akışı) ne ilişkisi olmalıdır diye sorduğumuzda, cevap onu kesinlikle sona erdirmeli olmalıdır. Sosyalist devrimin görevi modernliği ne sürdürür ne uygular, fakat onu lağveder. (Perry Anderson)

Ekşi elmayı ısırarak

Başlıktaki soruyu farklı şekillerde formüle etmek de mümkün. Modernizm nedir? Marksizm modernite içinde midir? ya da marksizm aydınlanma projesinin bir devamı mıdır? Modern bir "Büyük Anlatı" olarak "reel sosyalizmle" birlikte tarihin çöplüğüne mi yollanmıştır? Bütün bu soruların "ciddiyeti" ortadadır. 1970'lerde tarihselliği dışlayarak yapıya imtiyaz veren yapısalcılıkla başlayan, mutlaklaştırılan yapının sökümlü olarak görülebilecek Post-yapısalcılıkla devam eden süreç, 1980'lerde özellikle sanat ve estetik alanında kullanılan fakat sonra hemen hemen her alana yayılan post-modernizm tartışmalarıyla günümüze ulaştı. Sanat alanında, özellikle mimarlıktaki bir değişimi vurgulayan kavram dünyadaki genel değişimle metastas etkisi gösterdi. Post-modernite olarak adlandırılan, modernite ve aydınlanma kavramlarını merkeze alarak kendini ona göre tanımlayan bu söylemin Türkiye'de ki yaygınlaşması ise on yıllık bir gecikmeyle 90'lara denk düşüyor. Türkiye özellikle bazı dergi ve yayınevlerinin "ayrıntılı" editasyonları sayesinde bu gecikmişliği kapatacak gibi görünürken; bu tartışmalar uzmanlar arası beyin jimnastiğinden çıkıp bazı "radikal" gazete yazarlarının da katkısıyla gündelik dile tahvil ediliyor. Bu kavramların gündelik dile tahvili ise uzun dönemde ciddi bir sonuç göstereceğe beziyor. Yani referans yitimi veya post-modernistlerin kavramlaştırmasıyla söylersek "gösterilen kaybı" Engels, Dühring'in eleştirileri karşısında ona karşılık verip vermeme arasındaki seçimi "ekşi elmayı" ısırıp ısırılmamaya benzetir. Sonunda ekşi elma ısırılmış ve ortaya marksizmin ansiklopedisi niteliğinde olan *Anti-Dühring* ortaya çıkmıştır.

Öznenin, nesnelliğin, ilerlemenin, nedenselliğin ve tarihin sonunu ilan ederek kendine muhatap arayan ve bu muhatapı da marksizm ve sosyalizmde bulmuş olan post-modern söyleme karşı marksistlerin tavrı ne olmalıdır? Bir analogi yapacak

olursak günümüz marksistlerinin karşısında ısırmayı bekleyen yeni bir "ekşi elma" var mıdır? Eğer varsa da ısırılacak mıdır? Post-modern saldırıya karşı marksist tavır alışları belli başlı gruplar altında toplamak mümkün. En kolay ve "sağduyuya" en yakın tepki, bu akımın da öncekiler gibi gelip geçici bir geç burjuva kokuşmuşluğu olduğu yönündedir. Bu grubun tavrı genelde arkasındaki fail bilindiği için post-modernist saldırıyı ciddiye almama yönündedir. İkinci diyebileceğimiz davranış grubu ise post-modernizmin aydınlanma ve modernite eleştirisinin karşısına aydınlanmacı bir marksizmi çıkararak Aydınlanma ve modernite değerlerinin marksist bir savunusuna girer. Bu grubun daha çok defansif bir refleksle hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bu reflekse göre marksizm bir aydınlanma mirasıdır ve bu miras savunulmalıdır. Yeni marksistler olarak adlandırabileceğimiz diğer bir gruba (Jameson ve belli bir ölçüde Harvey'i sayabiliriz) göre ise post-modern söylem, modern ile post-modern arasında yer alan ve modern teori ile politikanın yaratıcı bir şekilde yeniden yapılandırılmasına izin veren bir *sınır çizgisi* söylemidir. Örneğin Fredric Jameson post-modern durumu geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak okumamızı önerir. Ona göre post-modern tarihteki kesin bir kopuştan öte kapitalist toplumun gelişimindeki bir aşamadır. Bu aşamada eleştirel mesafe ortadan kalkar, öznenin bir bütünü kavrama yetisi olan, bilişsel haritalandırma yani verili tarihsellik ve mekandaki *öz kesinliği* bulanıklaşır. Zaman ve mekan arasında bir sıkışma yaşanır. (1)

Post-modern hiperuzam en sonunda insan bedeni tekinin kendini konumlandırma, dolaysız çevresini algısal olarak örgütlenme ve haritası yapılabilir bir dış dünyada kendi konumunu bilişsel olarak haritalandırma kapasitelerini aşar. Jameson post-modern kapitalizmin yeni bir kültürel mantığı olarak bağlamsallaştırırken marksist teoriyi kullanır ve geç kapitalist kültürü bir imaj, bölük pörçükleşme, pastil (yanma) ve şizofreni kültürü olarak teorileştirmek için post-modern konumları benimser ve bu kavramı veri alır. Jameson post-modern semptomlar daha çok estetik alanında, özellikle mimaride yani mekana ilişkin bir değişimde yakalamaya çalışır. Ona göre sorun bugün estetik üretimin genelde meta üretimiyle bütünleşmiş olmasıdır. Giderek artan devir hızıyla sürekli olarak daha yeni görünümlü mal kuşakları üretme yolundaki çılgın kapitalist zorunluluk, estetik, yenilik ve deneylere daha asli bir işlev ve konum atfeder. Bu zorunluluklar da, vakıf ve bağışlardan müze ve benzeri himaye biçimlerine kadar, yeni sanata sunulan her türlü kurumsal destekte karşılığını bulur. İktisada en yakın sanat, komisyonlar ve arazi değerleri halinde onunla hemen hemen dolaylı bir ilişki içinde bulunan mimarlıktır; Dolayısıyla, yeni post-modern mimarinin olağanüstü serpilmesinin köklerinin, tamamen aynı dönemde gelişip genişlemiş olan çok uluslu iş dünyasının himayesinde yattığını vurgular. Tüm bu global post-modern kültür, dünya çapında yeni bir askeri ve iktisadi Amerikan hakimiyetinin içsel ve üstpayısal ifadesidir. Bu anlamda, bütün sınıflı tarih boyunca olduğu gibi, kültürün arka yüzü yine kan, işkence, ölüm ve dehşettir. Estetikteki post-modernizm ifadesini popülizmin yükselişinde bulur. Bunun nedeni ise yüksek kültür ile kitle kültü-

rü arasındaki o eski (özünde modernist) sınırın silinmesi ve modernitenin şiddetle reddettiği kültür endüstrisine ait form, kategori ve içeriklerin damgasını taşıyan yeni tür anlayışların ortaya çıkmasıdır. Nitekim post-modernite tam da zevksizlikle, kitsch, TV dizileriyle, reklamcılıkla, ucuz Hollywood filmleri ve romanlarıyla kısacası "sözde - edebiyat" diye adlandırılan bütün bu "düşkün" manzarayı büyüleyici bulmakta, bu malzemeleri alıntılarla yetinmeyip bizzat özlerine dahil etmektedir. (2) Jameson'a göre, post-modernizme ilişkin teoriler en ünlü ismi post-endüstriyel toplum olan (Daniel Bell), ama sık sık tüketici toplumu, medya toplumu, enformasyon toplumu vb. diye adlandırılan yepyeni bir toplum tipinin gelip yerleştiğini savunan bütün iddialı sosyolojik genellemelerle büyük ailevi benzerlik gösterir. (3)

Bütün bu teorilerin sözkonusu yeni toplumsal oluşumun artık klasik kapitalizmin yasalarına, yani endüstriyel üretimin önceliğine ve sınıf mücadelesinin her yerde mevcut olmasına göre işlemediğini ortaya koymak gibi bariz ideolojik görevleri de vardır. Ernest Mandel'in "Geç Kapitalizm" kavramı Jameson açısından yalnızca toplumun tarihsel özgünlüğünü vurgulamayı değil, aynı zamanda bunun daha öncekilerin her birinden *daha saf bir kapitalizm aşaması* olduğunu kanıtlamayı hedefler. Jameson post-modernizmi kültürel başat öge olarak kavramsallaştırırken, kültürde post-modern üzerine benimsenen ister savunma ister karşı çıkış her konumun zorunlu olarak çok uluslu kapitalizmin doğasına ilişkin siyasal bir tavır alışını getireceğini söyler. *Ifadenin parçalanması, duyguların sönmesi, öznenliğin askıya alınması, gerçeğin bulanıklaşması, derinliğin yerine çoklu yüzeylerin geçmesi* kültürel başat öge olarak post-modernizmin belirtileridir. Kaygı ve yabancılaşma ki (bunlar modern sanatın mottosudur) gibi kavramların bu yeni dönemde yeri yoktur. Öznenin yabancılaşmasının yerini öznenin parçalanması almıştır. Bu ise çağdaş teorisinin gözde temalarından birinin-öznenin ölümünün, özerk burjuva monad veya ego veya bireyin sonu-ve bunun paralelinde, ister yeni bir ahlaki ideal, ister ampirik tanım olarak, eskiden merkezi bulunan özne yada ruhun merkezini yitirmesinin altını çizerek (4). Klasik kapitalizm ve çekirdek aile döneminde mevcut olan merkezli öznenin bugün örgütsel bürokrasi dünyasında ortadan kalkmış olduğu şeklindeki tarihselci formülasyon ile böyle bir öznenin zaten hiç var olmadığını, ideolojik bir serap veya icraattan ibaret olduğunu ileri süren post-yapısalcı (Foucault, Derrida, Lyotard) konum arasında Jameson, ilk yaklaşım üzerinden post-modernliği formüle etmeye çalışır. Estetik alanında hislerin sönmesi, ifadenin buharlaşması, burjuva egonun veya monadın sonu, bu egonun psikopatolojilerinin de sonunu getirir. Bu ise eşsiz, biricik (Benjamin), kişisel anlamında üslubun sonu, kendine has bireysel fırça darbesinin sonu demektir.

Üslup ideolojisinin çökmesinden itibaren kültür üreticilerinin başvurabilecekleri yegane yer "geçmiş"tir. Ölü üslupların taklidi, artık tüm dünyayı kaplayan bir kültürün hayali müzesinde depolanır, bütün o maske ve sesler aracılığıyla konuşma, yani kolaj, eklektizm, pastiş (yamalama) ve nostalji. Böylece "gönderme yapılan" yani referans olarak geçmiş, tarih yavaş yavaş gündemden düşer ve sonun-

da arkasında metinlerden başka bir şey bırakmayarak tamamen silinir. Geçmiş şimdiki zaman adına nostalji akımı tarafından anlamsızca sömürgeleştirilir. Geçmişe *pastiche* olarak yaklaşım Jameson'a göre bugünün gerçekliğine ve tarihin açıklığına cilalı bir serabın büyüsunü getirir. Jameson post-modern kültürel başatlığı kavramsallaştırırken "öznenin ön ve ard gerilimlerini çok katlı zamansalda yayma ve geçmişiyile geleceğini tutarlı bir yaşantı halinde örgütlenme gücünü yitirdiğinin altını çizer ve bu durumu "imleyici zincirindeki kopma" olarak tanımlar; şizofrenik bir duruma atıfta bulunur. Şizofreni, anlamı oluşturan bir birine bağlı göstergeler dizisinde bir kopmadır. Yani anlamın yitmesi, parçalanma ve fragmanlaşma durumu. Gösterilen ile gösteren, kavram ile nesne arasındaki parçalanma ve süreksizlik post-modern söylemin temel argümanlarından biridir. Zincirdeki bu kopmayla geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği birleştiremiyorsak, aynı şekilde biyografik yaşantımızın ya da ruhsal yaşantımızın geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğini birleştiremiyoruz demektir.(5) İmleyici zincirinin kopmasıyla zaman, saf ve ilişkisiz bir dizi şimdiki zamana indirgenir.

Mimarlığa gelince Jameson, düzen, rasyonellik, yararlılık, işlev ve planlanabilirlik gibi epistemik özellikleri olan modern mimarlıktan, post-modern mimarlığa gözle görülür dönemsel bir geçişten bahseder ve bu farklılıkları okumaya çalışır. Ona göre post-modern yeni estetikte mekanın kendisinin temsiliyle vücudun temsiliinin bir arada bulunamayacağı gibi bir anlayış getirmiştir ki bu da eski manzara anlayışlarından hiç birinde görülmemiş ölçüde bariz estetik işbölümü ve gerçek-tende son derece masum bir belirtidir. Yeni mimarlığın ayrıcalıklı mekanları, modern olanın radikal bir karşıtı olan anti-antropomorfiktir. (İnsanbiçimine karşı) Jameson ayrıca modern ve post-modern mimarlığın mekansallığı kullanma anlamında önemli bir değişim olduğunu ve hiper mekan olarak kavramsallaştırılan post-modern mekana uygun algılama donanımına sahip olmadığımızı söyler. "Kendilerini bu yeni mekanda bulan insan öznel bu evrime ayak uyduramamıştır. Nesnede bir mutasyon olmuş fakat öznde ona eşdeğer bir mutasyon gerçekleşmemiştir." (6) Le Corbusier'in "*biçim işlevden türer, düzenin tesisi yoluyla özgürlük yaratmak ve bir makine olarak kent*" anlayışının somutladığı planlanabilir, kentle bütünleşen modern mimari mekanın yerini post-modern, anlamı dışlayan, pürüzsüz (çünkü pürüz anlamdır), eklektik mekanı geçmiştir. Bu mekan ise tamamlanmış biçimden çok, ucu açık bir izdir. (trase) (7) Kentin bir parçası değil, onun eşdeğeri olmak, onu ikame etmek ister.

Post-modern hiper mekan bireysel insan vücudunun kendi yerini saptama, yakın çevresini algısal olarak organize etme ve haritaya gelir bir dış dünyada bilişsel olarak kendi konumunun haritasını çizme kapasitesini aşar. Bu ise bireysel öznel olarak kendimizi içinde tutsak bulduğumuz çok uluslu ve merkezini kaybetmiş global iletişim ağının haritasını çizmekte gösterdiği yeteneksizlik şeklindeki çıkmazın simgesine denk düşer. Jameson'a göre mekandaki bu değişimin yanında diğer bir özellik ise "eleştirel mesafenin ortadan kalkmasıdır". Post-modernizmin dolu ve tamamen kaplanmış hacimlerine, artık post-modern olan vücudumuzun

mekansal koordinatlarda ve pratikte (aynı zamanda teoride de) mesafe koyma yeteneğinden yoksun kaldığı ölçüde, dalmış durumdayızdır. (8) Çok uluslu sermayenin inanılmaz genişlemesi, eleştirel etkinlik için Arşimetvari bir dış dayanağı teşkil eden pre-kapitalist bölgelere (doğaya ve bilinç dışına) da nüfuz etmiş ve onları sömürgeleştirmiştir. Kısacası geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak bu dönem-selleştirme sonucunda Jameson'un amacı, dağılmış, parçalanmış, imleyen zincirinden kopmuş, şizofrenik ve kendini verili bir tarihsellikte, geçmiş, şimdi ve gelecekte haritalandıramayan, eleştirel mesafesi dumura uğramış özneyi yeniden yapılandırmak isteği olacaktır. Post-modernin ortadan kaldırılması, bir yer, mekan ve zaman bilincinin yeniden kazandırılmasını, bireysel öznenin hareketli değişken yörüngeler doğrultusunda tekrar haritalayabileceği esnek bir bütünlüğün inşası, veya yeniden inşası aracılığıyla mümkündür.

Bir bilişsel harita çıkarma estetiği-bireysel öznenin global sistemdeki yerini daha yoğun hissedebilmesini sağlamak için uğraşan siyasal kültür-ister istemez bu artık muazzam derecede karmaşık temsili diyalektiğe saygı göstermek ve onu gereğince ele alabilmek için radikal ölçüde yeni formlar bulmak zorunda olacaktır. Post-modernizmin bir siyasal biçimi gerçekleşecekse, bunun görevi, gerek toplumsal gerekse mekansal ölçekte, global bir bilişsel haritacılığı icat etmek ve uygulamak olacaktır. (9)

Jameson yer yer göz kamaştırıcı saptamalarla post-modernizmi kavramsallaştırırken, post-modernizmin hakikat, öznellik, akıl ve sanat eseri vb. hakkındaki eski varsayımlara meydan okuduğu paradigma değişikliklerine ve konjoktürlerle dikkat çekerken, bu iddiaların egemen olmaktan ziyade yalnızca serpilmeye yüz tutmuş eğilimleri abartma anlamında gereğinden fazla totalleştiricidir. (10) Aşırı post-modernistler diyeceğimiz (Lyotard, Derrida, Baudrillard, Deleuze) kesimle aynı kavramları öznenin parçalanması, hakikat ve temsilin yitimi, tarihsellik ve mekansallığın yok olması vb.-veri aldığı için toplumsal hayatın kısıtlı bir takım sektörlerinde (mimarlık ve sanat) geçerli olan belirtileri şişirme eğilimine giderek, toplumsal alanların tamamını temsil eden aşırı genel kavramlara dönüştürmekte ve her alanı kendi özgüllüğü içerisinde analiz etmek konusunda başarısızlığa uğramaktadır. Kısacası marksist argümanlarla marksizm karşıtı bir epistemolojik zemin üzerinde gezinmektedir. Jameson post-modernliği her ne kadar kapitalizmle ilişkilendirmeye çalışsa modernite ve post-modernite kutuplaşmasını veri alır.

Bu kutuplaşmanın sözde argümanlarını yeniden üretir. Her şeyden önce marksist bir epistemolojik tavır alışı, üretilen bu kutuplaşmanın kendisini sorgulamak olduğunu göz önünde almaz. Jameson post-modernliği her ne kadar kapitalizmle ilişkilendirmeye çalışsa da modernite ve postmodernite kutuplaşmasını veri alır.

Bu kutuplaşmanın sözde argümanlarını yeniden üretir. Her şeyden önce marksist bir epistemolojik tavır alışı, üretilen bu kutuplaşmanın kendisini sorgulamak olduğunu göz önüne almaz. Jameson, çağdaş toplumun kültürel ve toplum-

sal örgütlenmesinde temel bir kopuşun cereyan ettiğinin ve bizlerin bir post-modern durumun ortasında bulunduğumuz ona maruz kaldığımız konusunda Baudrillard ve Lyotard ile aynı fikirdedir. Fakat bu kopuşu en iyi marksizmle teorileştirebileceğimizi iddia eder ve içinde yaşadığımız çağa ilişkin güncelleştirilmiş bir marksist teori oluşturabilmek için post yapısalcı ve post-modern teorinin öngörülerini marksizm içinde özümsemeye girişir. Jameson bu eklektizmiyle şunun farkında değildir.

Kendini post-modern proje olarak tanımlayan kesim; akıl, özne, ilerleme, evrensellik, temsiliyet, hakikat ve bütünsellikle tanımlanan ad hoc (yapıntı), homojenleştirilmiş bir modernite ve aydınlanma anlayışı inşa ederken, retorik bir ustalıkla marksizmi de inşa edilmiş ve homojenleştirilmiş bu bütüne eklemleyerek öznenin, tarihin, toplumsallığın ve temsilin sonu argümanlarını peşpeşe sıralarken marksizminde kendisini bu zeminde muhatap almasını bekler. Jameson'un düştüğü durum tam da budur. İnşa edilmiş aydınlanma ve modernlik kavramlarının kendisini dolayısıyla bir marksist olarak ilerleme, özne, evrensellik, temsil kavramlarının marksist teorik bütünde ne anlama geldiğini sorgulamadan kutuplaşmanın bu kavramlarını veri alır. Bu kutuplaşmanın ürettiği "*epistemolojik suikastın*" ortasında kalır. Geçmişte Marx'tan ve eserlerinden hiç bahsetmeyerek, görmemezlikten gelerek gerçekleştirilen, Marx'ın "*Sükut Suikastı!*" olarak nitelendirdiği durum günümüzde modernite post-modernite kutuplaşmasıyla epistemolojik suikasta dönüşmüştür. Bu suikast geçmişteki gibi marksizmden hiç bahsetmeyerek değil, gizli veya açık *büyük bir anlatı* olarak muhatap almasıyla gerçekleşir. Marx'ın *dete pabula narratur!* (anlatılan senin hikayendir) argümanı gözönüne alındığında büyük anlatı olarak marksizmin bu saldırılara hedef olması ortadadır. Bu suikastın dışında kalabilmek ise bizzat modernite-post-modernite kutuplaşmasının kendisini sorunsallaştırmakla mümkündür. Bu durumun en gerilimli noktasını, post-modern eleştiriye karşı bir "refleks" biçiminde marksizm adına aydınlanma ve modernite savunusu oluşturur. Böylelikle bir savunuyu ise aydınlanma kavramlarının *etimolojik* anlamıyla karşıtı tarafından inşaa edilmiş *epistemolojik* anlamı arasında bir ayırım yapmaz ve defansif bir tavır alış sergiler. Bu kutuplaşmanın içinde kalınarak üretilecek her konum, amacı post-modern eleştiriye karşı modernlik projesini yeniden canlandırmak olan, hatta "modernliği henüz gerçekleşmemiş bir proje" olarak nitelendiren ve çözümünü iyimser "iletişimsel eylem, ideal konuşma durumu" gibi liberalize kavramlarda göre Jürgen Habermas'tan öteye geçemeyecektir.

Bu kutuplaşmanın dışında kalabilmek ise marksizmin kendi referans noktalarına yapılacak "*teorik bir ricat*" la mümkün olacaktır. Jameson postmodern semptomları kültürel alanda yakalamaya çalışırken benzer bir yöntemle David Harvey'de post-modernizmi modernizmin bağrında özgül bir kriz olarak görür. Bu kriz ise ebedi ve değişmez olanın nasıl düşünülmesi, temsil edilmesi ya da ifade edilmesi gerektiği konusunda herhangi bir reçete (özgürlük, akıl, ilerleme, eşitlik, evrensellik vb.) karşısında derin bir kuşkuçuluğu ifade eder ve kapitalizmin hem konjektürel hem de yapısal bir değişimine denk düşer. Harvey'e göre bu, fordist

aşamadan esnek üretim modeline geçiştir, yani post-fordist bir dönem. Kapitalizmin bu döneminde esnek birikim, fordizmin aşırı planlamacı, merkezi, organize katılıklarıyla açıktan çatışma içinde olmasıyla belirlenir. Emek süreçleri, iş gücü piyasaları, ürünler ve tüketim kalıpları bakımından esnekliğine yaslanır. Temel özelliklerinden biri, yepyeni üretim sektörlerinin finans hizmetlerinde yepyeni yöntemlerin yeni piyasaların ortaya çıkması ve hepsinden önemlisi ticari, teknolojik ve örgütsel yeniliklerin temposunun büyük ölçüde hızlanmış olmasıdır. (11) Hem sektörler hem coğrafi bölgeler arasında eşitsiz gelişme kalıplarında hızlı değişikliklere yol açmış, örneğin "hizmet sektörü" diye anılan alanda istihdamın hızla yükselmesini sağlarken, bugüne kadar az gelişmiş olarak kalmış bölgelerde yepyeni sınai kümelenmeleri yaratmış, kapitalist dünyada "zaman mekan sıkışması" denebilecek bir olgunun yeni bir evresine yol açmıştır. Esnek birikime evrilen aralıkta hem özel hem kamusal karar verme süreçlerinin zaman ufku kısalmışken, uydu iletişimi ve ulaştırma maliyetindeki düşüş bu kararları artan ölçüde genişleyen ve çeşitlenen bir mekana derhal yayma olanaklarını girdikçe arttırmaktadır. (12) Bu küreselleşme ve esneklik Harvey'e göre sermayeye, işsizliğin ileri ülkelerde savaş sonrasında görülmemiş düzeylere yükselmesiyle sonuçlanan iki vahşi deflasyon nöbetinden sonra zaten zayıflamış olan iş gücü üzerinde daha güçlü bir denetim baskısı uygulama olanağı sağlar. Bu baskı "daha önce sendikal gelenekleri olmayan bölgelerde esnek birikim odaklarının kurulması ve yeni bölgelerde yerleştirilen geriletici norm ve uygulamaların eski merkezlere ithali sonucu örgütlü işçi hareketinin altındaki zemini kaydırır. (13)

Esnek üretimin temel özellikleri ise şöyle sıralanır. *Yüksek yapısal işsizlik düzeyleri, vasıfların hızla yok edilmesi ve yeniden oluşması, gerçek ücretlerdeki alçak gönüllü artışlar ve fordist rejimin ana dirençlerinden biri olan sendikaların gücünün geriletilmesi.* Bunların sonucu ise işgücü piyasalarının yapısındaki dönüşüme paralel olarak sanayinin örgütlenmesinde de aynı derecede önemli değişiklikler yaratırken, bazı durumlarda fason, zanaatkarlık, aileye dayalı (patriyarkal), paternalist (himayeci, baba, mafya türü) eski çalışma sistemlerini, üretim sisteminin eklentileri değil ana direkleri niteliğiyle canlandırır ve yaşatır. (14) Enformel, marjinal, kayıt dışı ve yeraltı ekonomilerin ileri kapitalist koşullara eklemelenmesi hızlanır. Özellikle patriyarkal ve paternalist eklemelenmeler sonucu sınıf bilinci artık sermaye ile emek arasındaki düz sınıf ilişkisinden türemez; hiyerarşik olarak düzenlenmiş toplumsal ilişkilere dayalı bir akrabalık ya da klan benzeri sistem çerçevesinde, aileler arasında çatışmaların ve güç mücadelelerin karışık alanında gelişmek zorundadır. Fabrikada kapitalist sömürüye karşı mücadele etmek çok uluslu sermayeye fason çalışan bir ev içi atölyede (terleme atölyeleri) aile emeğini yüksek derecede disiplinli ve rekabet gücüne sahip hale getirmeyi hedefleyen bir baba ya da amca ile mücadele etmekten farklıdır. (15) Ayrıca esnek birikimin yeni yapısı kadınların emek gücünü yarım zaman temelinde sömürmeyi çok daha kolay hale getirmekte ve böylece daha yüksek ücret alan ve işten daha güç çıkarılan "çekerdek" erkek işçilerin yerine daha düşük ücret alan kadın emeğinin geçirilmesini

teşvik etmekle kalmaz; taşeron, ev içi ve aile türü çalışma sistemleri, patriyarkal uygulamaların ve eve iş almanın yeniden yükselmesine izin verir.

Üretimdeki yeni teknikler ve örgütlenme biçimleri, geleneksel tarzda örgütlenmiş işletmeler için tehlikeler doğurarak, en güçlü şirketleri bile tehdit eden bir dalga halinde iflaslara, fabrika kapanmalarına, sanayisizleşmeye ve yeniden yapılanmalara yol açmıştır. Yüksek hacimli, standartlaşmış kitle üretimine uygun örgütlenme biçimi ve fordist yönetim tekniklerinden, problem çözme, süratli çoğu zaman uzmanlaşmış cevapları, becerilerin özel amaçlara uyarlanabilirliğini vurgulayan esnek üretim sistemine geçilmiştir. Üretim, standartizasyona uygun olduğu alanlardan üçüncü dünyaya taşınarak düşük ücretli emek gücünden yararlanması aynı zamanda çevresel bir fordizmde yaratacaktır. Bu noktada fordist modernizmin görece olarak istikrarlı estetiği, yerini *farklılığı, gelip geçiciliği, gösteriyi*, modayı ve kültürel biçimlerin metalaşmasını yücelten post-modern estetiğin bütün mayalanmasını ve istikrarsızlığına bırakır. (16) Fordizmin görece olarak istikrarlı ve merkezileşmiş dünyasına karşıt olarak bilginin kendisi, artan ölçüde rekabete dayanan koşullarda üretilecek ve en yüksek fiyatı verene satılacak kilit bir meta haline gelir. En son teknoloji, ürün ve bilimsel keşif rekabetteki üstünlüğün katalizörleri olacaktır. Bilgiye enformasyona ve küreselleşmeye yaptığı vurgu Harvey'i Danjel Bell'in emek-üretim eksenli sanayi toplumundan enformasyon temelli sanayi sonrası toplum kavramsallaştırmasıyla ortak özellikler taşır. Sermayenin esnekleşmesi ve mekanda parçalanması, nedenselliği ve kökeni reddeden post-modernizmin temelden ziyade yüzeyi, bütünden ziyade parçayı, derinlikten ziyade kolaj ve üst üste getirilmiş alıntı yığınlarıyla da örtüşür.

* -Organize, planlamacı modern fordizmden esnek birikime geçiş öncelikle sermayenin de esnek devinimi ve stabilizasyonu, modern hayatın yerleşik olmaktan ziyade gelip geçici anlık ve zorunlu olmayan yönünü de vurgular. Harvey için emek üzerinde denetimin artırılması kolektif eylemi güçleştirirken, başı boş örgütsüz bireycilik esnek birikime geçişin gerekli koşullarından biri olur. Esnekleşme kapitalizme ilişkin aşırı birikim krizini ertelemenin bir yoludur ve Harvey'e göre esnek üretim, hiç olmazsa görünüşte yeni bir kalıptır. Bu niteliğiyle kendini ortaya koyduğu biçimler hak ettiği özen ve ciddiyetle incelenmelidir. Ama Marx'ın araçları kullanılarak.

Fordizmden esnek birikime geçiş, örgütlenmiş kapitalizmden örgütlenmemiş kapitalizme de bir evrilmedir. Harvey bu ikisi arasındaki belirtileri yakalamaya çalışır. *Düzenlenmiş, ulusal pazarlarda sanayi, bankacılık ve ticaret sermayesinin yoğunlaşması ve merkezileşmesi, sahipliğin kontrolden artan ölçüde ayrılması ve karmaşık yönetim hiyerarşilerinin ortaya çıkışı, bölgeler ve ulus devletler çerçevesinde kolektif örgütlenmelerin ve toplu pazarlığın gelişmesi, devlet ile büyük tekelleci sermaye çıkarlarının yakından eklenmesi ve sınıf temelli refah devletçiliğinin yükselişi, farklı sınıf çıkarlarının, müzakerelere dayalı uzlaşmalar ve bürokratik düzenlemeler aracılığıyla oluşturulan bir ulusal gündem çerçevesinde bütün-*

leştirilmesi, teknik-bilimsel rasyonalitenin hegemonyası, büyük sanayi kentlerinin gelişmesi gibi olgularla tanımlanan örgütlenmiş kapitalizme karşı örgütlenmemiş kapitalizm: Hızla artan büyük şirket gücünün ulusal pazardan uzaklaşması, sermayenin artan ölçüde uluslararasılaşması ve bazı durumlarda sınıai sermayenin banka sermayesinden ayrılması, genişlemesi süren yönetsel katmanların, sınıf politikalarından oldukça farklı kendilerine özgü bir bireysel ve politik gündem oluşturmaları, mavi yakalı işçi sınıfının göreceli/mutlak gerilemesi, ulusal çapta toplu pazarlığın etkisinde gerileme, büyük tekellerin devlet düzenlemesinden artan ölçüde bağımsızlaşması ve merkezileşmiş devlet bürokrasisine ve iktidarına çeşitli biçimlerde kafa tutma, kültürel parçalanma ve çoğulculuğun yanı sıra geleneksel sınıfa da ulus kimliklerinin altının oyulması, hizmetlere dönük sektörlerin yükselişi, fabrika ölçeğinde coğrafi dağılma, artan ölçüde taşeronla iş verme, küresel üretim sistemleri aracılığıyla küçülme, sınıf temeline dayalı politikanın ve kurumların gerilemesi gibi özellikler taşır. (17)

Post-modernizmi anlayabilmek için kapitalizm çözümlenmesinde Harvey Jameson'dan daha doyurucu açıklamalar yapmakla beraber onunla birçok nokta da ortaklaşır. Her ikisi de kapitalizmin tarihini modernlik ve post-modernlik aşamalarına ayırırlar. Bu ayırım bazı marksistleri rahatsız eder. Örneğin **Ellen M. Wood** kapitalizmi dönemlere ayırmanın kapitalizmi anlamamıza destek mi yoksa engel mi olacağı konusunda şüpheler taşır ve modernlik kavramının kapitalizmle özdeşleştirilmesine itiraz eder. Wood'a göre ayrı ayrı ele alınıp kavramlaştırılmadığı sürece, kapitalizm ve modernizm tanımlamaları kapitalizmin özünü belirsizleştirecektir. Modernlik ve kapitalizmin bir kavramda birleştirilmesi veya modernite-post-modernite kutuplaşmasıyla tanımlanması bizi elimizde bulunandan da edebilir. (18) Wood modernite-post-modernite kutuplaşmasına şüpheyile yaklaşır ve bu konuda üretilecek argümanların marksizmin asıl nesnesini, kapitalizmi belirsizleştireceğini vurgular ve devam eder: "Post-modernite bizi özellikle evrensel insan özgürlüğü konusunda taahhütü olan, tehlike anında hafifletilmesi için geminin yükünü -aydınlanma ve modernitenin değerlerini- denize atmayı ve yıkıcı etkilerini aslında kapitalizme atfedebileceğimiz bu değerleri kınamayı önerir. Harvey ve Jameson gibi marksist post-modernlik teorisyenleri genellikle bu tuzağa düşmezler, fakat dönemlere ayırma yöntemleri onları bu tuzaktan fazla da koruyamaz. Burada önemli olan günümüzde olanca eziciliğiyle geçerli koşulların modernlikten değil kapitalizmden kaynaklandığını hesaba katarak, aydınlatma tasarısını modernlik tasarısından ayrı tutmak ve bağlamsallaştırmaktır.(19)

Wood modernizm ile kapitalizm kavramlarının dışında aydınlatma tasarısı ile modernlik tasarısının ayrı tutulması gerektiğini düşünür. Ona göre "aydınlanma tasarısı yalnızca kapitalizm aşamasındaki toplumlara değil, kapitalist olmayan toplumlara da aittir. Aydınlanmanın pekçok özelliği (rasyonelleştirme, evrensellik, ilerleme ve özgürlük) kapitalist olmayan toplumsal mülkiyet ilişkilerinde temellenir. 1970'lerden beri yeni bir şeyler olduğunu görüyorsak bu, kapitalizmde önemli sıçrama olduğu değil, aksine kapitalizmin kendisinin olgunluğa ulaşmasıdır. Belki

de gördüğümüz şey kapitalizmin etraflı bir sistem olarak ilk gerçek etkileridir. Kapitalizmin sonuçlarını gerçekte kaçış yolu olmayan bir sistem şeklinde neticelenmiş olduğunu görüyoruz. Kapitalizmde en son çare olarak başvuru emperyalizm bile eskisi gibi değil. Eskiden bölgesel ya da kolonel emperyalizmde, kapitalist güçler rekabet oyunlarını kapitalist olmayan sahalarda oynarlardı. Bu dönüştürücü mekanizma şimdilerde yerini ekonomik hegemonya ve finansal emperyalizm olarak saf kapitalist mekanizmaya bırakmış durumdadır. Bu kapitalizmin sadece bir safhası değil tam da kapitalizmdir. Eğer modernlik kapitalizm ile ilintiliyse, kapitalizm tarafından yaratılmış değil tam tersine yıkılmış olur ki bu da modernitenin gerçekten ve tam olarak yok olduğunu gösterir. Aydınlanma sona ermiştir, sosyalizm tarafından belki diriltir. Eğer hikaye buysa, post-modernite fikrine gerçekten ihtiyacımız yok. Uğraşmamız gereken tek kavram, bu yeni realite kapitalizmdir. Bunun antitezi ise post-modernizm değil sosyalizmdir. (20)

Toparlarsak Wood üretilen modernite-post-modernite ikiliğini reddettiği gibi, bu ikiliğin kapitalizm kavramını bulanıklaştırdığını ileri sürer ve post-modernliğin kapitalizme yansıyan tarihsel koşullarından çok batının sol entelijansiyasının biyografisine tekabül eden psikolojisine dikkat çeker. Post-modern retorik aydınlanma ve modernlik argümanlarıyla asıl faili gizler. Bu kutuplaşmanın ve ikiliğin kavramlarının sol retoriğe sızdığına da dikkat çeken Wood'a göre, solun geleneksel "ekonomistik" kaygılarını ve ekonomi politiğin eski ilgilerini terk etmek için dil, kültür ve "söylem" (dünya hakkında bilebileceğimiz tüm şeylerin dil olduğu ve başka hiç bir gerçekliğin kabul edilemeyeceği zemininden hareketle) üzerinde odaklanarak *farklılık, ırk, cins, etnik, köken, cinsiyet* gibi özgül kimlikler üzerine, baskılar ve çatışmalar üzerine vurgu yapabilmek için "bütüncül" bilgi ve evrensel değerlerin (rasyonelliğin batıcı kavramlaştırmalarını, liberal ya da sosyalist farketmeksizin eşitlik üzerine genel fikirleri ve toplumsal özgürlük hakkındaki marksist kavramlaştırmayı içerir) reddi, kimliklerimizi çok çeşitli, belirsiz ve kırılğan kılan insanın akıcı ve kırık doğasında ısrar gibi epistemolojik, siyasal ve psikolojik refleksler, ortak bir deneyim ve ortak çıkarlar sağlayacak kolektif eylem ve dayanışmanın temellerini biçimlendirecek bilinç tipini gerçekleştirmeyi zorlaştıracaktır. (21)

Bütün bu post-marksist ve post-modernist jargonun anlamı ise dünyanın doğasının ve insanın bilgisinin parça parça oluşuna ve bazı "bütüncü" görüşlere dayalı politikaların imkansızlığına yapılan vurgudur. Hem Jameson hem Harvey'in söylemi zaman-mekan sıkışması olsun, sermayenin esnekleşmesi olsun küreselleşmeye vurgu yaparlar. Onlar için bu küreselleşmeyi kavrayabilmek post-moderni tanımlayabilmek için zorunludur. Küreselleşme modern ulus devletlerin sonuna ve sınıf ilişkilerindeki önemli değişikliğe atıfta bulunur. Örneğin post-marksistlere göre küreselleşme karşısında yapabileceğimiz yegane şey kapitalizmin doku aralıklarında (sivil toplum), kimlik ve farklılık politikaları olarak adlandırılan mücadele biçimleriyle yaşam alanı elde etmeye çalışmaktır. Wood küreselleşme söylemlerine karşı da mesafelidir. Ona göre küreselleşmeye yapılan aşırı vurgu gizil

olarak devleti sınıf mücadelesinin hedefi olmaktan çıkarma yönünde bir anlayışı imtiyazlandırır. "Küreselleşme terimini kullanırken çok titiz olunmasını gerektiren temen neden, küreselleşme başlığı altında toplanan eğilimler sanki bunlar tarihsel olarak belirli kapitalist süreçler, insanın ve doğal kaynaklarının devlet ve sermaye arasındaki doğrudan işbirliği sayesinde gerçekleştirilen kapitalist sömürü süreçleri değil de doğal kaçınılmaz eğilimler gibi görünmesidir. Aslında bakarsanız, küreselleşme kavramının günümüzde kapitalist ideolojide böylesine büyük rol oynuyor olmasının nedenini, gittikçe daha doğrudan ve açık şekilde yapılan sermaye-devlet suç ortaklığını gizlemek ve gizemli hale getirmek için güçlü ideolojik silahlara dayanıyor olmasına bağlayabiliriz. Az gelişmiş kapitalist devletler, gelişmiş kapitalist ülkelerin "iletme kayışı" olarak işlev görür. Sermaye için devlet taşeronluğu olmadan küreselleşme olmaz. Bu söylem sınıfsal bir fail olarak hem sermayeyi hem de ulus devleti mistifiye eder" (22).

Küreselleşme kavramının merkezinde ulus devletin dağılmışlığı, önemini yitirmesi vardır. Örneğin post-modern düşüncenin önemli düşünürlerinden sayılan Bauman'a göre "ekonomik ve kültürel kaynakların küreselleşmesi tek başına ele alındığında her politik birimin savunma konusundaki yetersizliğiyle birlikte bildiğimiz haliyle modern devletin sonunu belirtmektedir. Ulusal ekonomi bugün seçimlerdeki kullanışlılığı nedeniyle canlı tutulan bir mitten pek fazla bir şey değildir". (23) Bauman ulus devletten bir mit olarak bahsederken Wood bu tür kavramların retorik çekiciliğine karşı şüpheler taşır. Ona göre ulus devlet yaşadığımız farzedilen "post-modern" zamanlarda bir mit değil, sermayenin suç ortağı olarak sınıfsal bir faildir. Diğer bir marksist Perry Anderson ise modernlik-post-modernlik kutuplaşması ve kavramların kendisi konusunda Wood'un görüşlerine benzer radikal bir tavır sergiler. Anderson için "modernlik" bir nosyon olarak tüm kültürel kategorilerin en boşudur. Gotik, Rönesans, Barok, Romantik ya da Neo-Klasik'ten farklı olarak kendi doğruluğunda tanımlanabilir bir nesne ifade etmez: Bir memnuniyetten ve uzlaşımdan tamamiyle yoksundur. Gerçekten bu etiketin altında gizlenen çok çeşitli birbiriyle uyumsuz-estetik pratiklerin geniş bir yelpazesidir. Sembolizm, sürrealizm, ekspersyonizm. Tüm bu tanımlamalar bir *portmanto kavram* içerisinde birleştirilmiştir. Bu derece boş ve geçersiz başka bir estetik damga yoktur. Bir zamanlar modern olanın sonra modası geçmektedir. Uydurma "post-modernizm" gibi enkaza sarılan ve egemen görüşe uygun güncel teşebbüslerden terimin boşluğu ve görevli ideolojisi net biçimde görülebilir. Sosyalist devrim bu portmanto kavramı da ortadan kaldıracaktır. (24) Anderson'un portmanto bir kavram olarak modernizm (aynı şekilde post-modernizm) kavrayışı bu kavramın inşaya ya da içi doldurulmaya uygunluğunun altını çizer.

Anderson'dan yola çıkarak şu sorulabilir. Post-modernizm kendine uygun nasıl bir modernlik anlayışı inşa etmektedir. Bu kavramın içeriğini nasıl doldurmaktadır? Ve inşa edilmiş bu modernliğe bir "büyük anlatı" olarak marksizmi nasıl dahil edebilmektedir? Gerçekleştirilen epistemolojik suikastı anlayabilmek için can alıcı noktayı burası oluşturur. Post-modernizmin modernliği ve kendini kısaca iki ar-

güman aracılığıyla tanımladığını söyleyebiliriz; *Masumiyetin yitirilmesi ve Bastırılmışın geri dönüşü*. İlk argüman aydınlanma ve modernliği tanımlamakta kullanılırken ikinci argüman postmodern projeleri vurgular.

Masumiyetin yitirilmesi, suçlanan modernlik ve aydınlanma

Modernlik kavramının kökenine bakıldığında, Geç V. yüzyılda ortaya çıkan Latince "modernus" terimi o dönemde "bugüne özgü" biçimindeki standart anlamının yanı sıra, putperest geçmişin karşısında yükselen güncel Hristiyanlık gerçeğini de nitelendiriyordu. (25) Fakat zamanla modernizm kavramı birçok yan anlam kazanacaktır. Gündelik dilde çoğu zaman uygarlıkla özdeşleşerek "ilerlemeyi" vurgular. Sanat ve estetik alanında ise öncü (avangarte) olana, yeniye, alışılmış olandan, gelenekselden farklı olana gönderme yapar.

Modern olmak, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir. (26) Marksist Lefebvre'ye göre "modernlik kelimesinden yeni olanın ve yeniliğin işaretini taşıyan şeyi anlamak gerekir. Parlaktır, paradokstur, teknik ve dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözü pektir, geçicidir, kendini ilan eden ve kendini alkışlatan maceradır". (27) Modernliğin "lanetli şairi" olarak adlandırılan Baudelaire için ise "modernlik, geçişsel, rastlantısal ve kaçak olandır, diğer yarısı ebedi ve değişmez olan sanatın yarısıdır. Kapitalizmin gelişmeye başladığı, Endüstri Devrimi'nin gerçekleştirildiği on dokuzuncu yüzyılın insanı Baudelaire için bu kavram kavrayamadığı ama hissettiği sürekli bir değişimi düşündürür. Bu ve benzeri tanımlamalar modernliğin etimolojik anlamına yakın bağlamsallaştırmalardır; ve *yeniye, geçici olanı, değişmeyi, ilerlemeyi* vurgular. Max Weber modernliği yaşamın hemen her alanında yaşanan bir "büyü bozumu" olarak adlandırır. Ona göre bizim zamanımızın yazgısı rasyonalleşme ve entelektüelleşmeyle, herşeyden önce "dünyanın büyüünün giderilmesiyle" nitelendirilmektedir. "Tam da en yüce değerler kamusal hayattan çekilerek ya gizemsel hayatın aşkın gerçeğine ya da dolaysız ve kişisel ilişkilerin kardeşliğine hapsolmuştur", (28) Dünyanın büyüünü bozan ise akıcılaştırma ve dünyevileşmedir (sekülerleşme). Dünyanın rasyonalizasyonu bilim ile sınırlı değildir, aynı zamanda dini de aynı istikamette dönüştürmektedir. Dünyanın büyüünün yitmesi onu çıplak olgular toplamına indirgemiş, herhangi dinsel, etik ve ideal anlamdan soyutlamıştır. Artık anlamlı bir bütün (Kozmos) değil bir kaos durumuna gelmiştir. Bilime kalan bu kaosu uygun araçlarla analiz etmektir.

Büyünün en temel anlamlarından biri insan ve doğa arasında bir ayrımın olmamasına dayanır. Bütünlüğü, dolaylımsızlığı, dinginliği anlatır. Akıl bu dinginliği ortadan kaldırmış, insan ve doğanın masumiyetini bozmuştur. Modernlik, hem doğal, hem de akıl karşısında saydam olan kutsal dünyayı sekteye uğratmış, onun yerine, son erekları insanın artık ulaşamayacağı bir dünyaya göndererek, yerine akla ve dünyevileşmeye ait bir dünya koymuş, gökten yere inmiş, insanlaşmış bir özne ile teknikler tarafından kullanılan bir nesneler dünyası arasındaki ayrılığı da-

yatmıştır. Tanrısal iradenin yarattığı bir dünyanın birliği (masumiyeti) yerine, akılcılaştırma ile öznelleştirmenin ikiliğini koymuştur. (29)

Modern öncesi dönem de mevcut olan büyülu tanrısal logos (söz) yerini hem biçimsel yasanın kişisel olmayan özelliğine hem de özneye ait olan Özne/Ben'e bırakır. İnsanın bilgisi doğanın bilgisinden ayrılır. (30) 19.yüzyıl Weber için aydınlanma iyimserliğinin dağılma dönemidir. Aydınlanma düşünürlerinin umut ve beklentilerinin acı ve ironik bir yanılsamasıdır. Maskesi çekilip alındığında ve doğru anlaşıldığında, aydınlanma mirası amaçlı-araççı akılcılığın zaferi olarak ortaya çıkar. Bu ise özgürlüğün gerçekleşmesine değil, içinden kaçınılması imkansız olan bir "demir kafesin" bürokratik akılcılığın bir kafesinin yaratılmasına yol açmıştır. Artan entelektüelleşme ve rasyonelleşme yalnızca *bilinebilirliğe* duyulan bir inancı, *hesaplama* aracılığıyla dünya üzerinde egemenlik kurulabileceğine dair bir anlayışı doğurur. (31)

Özellikle "büyü bozumu" tanımlaması post-modernistlerin modernliği tanımlama parolasıdır. Örneğin post-modernist Bauman "post-modernliğin dünyanın büyüsunü bozmak için girişilen, sonunda sonuçsuz kalan uzun gayretli modern mücadeleden sonra, dünyanın "yeniden büyülu hale getirilmesi" "(ya da daha doğrusu, büyüün bozulmasına karşı hemen hemen hiç sona ermeyen direnen modernliğin gövdesini kaplayan postmodern bir diken)" olduğunu söyler. (32) Genelde eleştiri veya olumlama olsun modernlik akılcılaştırma ile tanımlanır.

Akılcılaştırma adı verilen bu süreçte, doğa bilimlerinin otoritesine ilişkin iddialar öne çıkarken, parçalı bir karaktere sahip iktidar yapıları "büyüsü giderilmiş" dünyada merkezileşmeye başlamış, böylece ulus devletler ilkin mutlakiyetçi rejimler ortaya çıkmış, siyasal iktidarın kaynağı halkta, halkında ötesinde evrensel haklarla donatılmış, siyasal insan yurttaş da aranır olmuş, serbest piyasa ekonomisi toplumsal hayatta yer etmeye başlamış, insanlığın mükemmelleşeceğine olmasa da ıslah edilebileceğine ilişkin bir inanç yaygınlık kazanmıştır. (33)

Modernliğin temel kavramı olarak akılcılaştırmanın tarihsel kökeni ortaçağın "karanlığından" çıkışı, bir "yeniden doğuşu" simgeleyen Rönesans'la (15. Yüzyıl) ile başlatılırken, modernitenin epistemolojik kökeni **Descartes** ile (17.yüzyıl) tanımlanacak; hatta Descartes modernite-postmodernite kutuplaşmasıyla bir günah keçisine dönüştürülecek ve dünyanın masumiyetini bozan "Kartezyen despotizm" in kurucusu olarak lanetlenecektir. Modernite insan ve doğa arasında kurulan yeni bir ilişki olarak kavramsallaştırılırken; aşkın bir yaratan karşısında ezilen, günahkar bir varlık olarak nitelendirilerek tecrit edilen ve geçici bir yer (topos) üzerinde ebedi bir yaşamı düşleyerek yaşamaya çalışan bir insan anlayışını veri alan, her şeyi bir "ilk metine, ilk nedene" göre yorumlayan ortaçağın dinsel dünyasına karşılık, Rönesans sanatta, ticarete, bilgide dünyevileşme ve maddeye yakınlaşma, özne ve nesneyle ortaçağın evreninden daha farklı bir ilişkinin başlatıldığı bir ara dönem olacak, antikiteden devralınan insan biçimcilik (antropomorfik) ve hümanizma anlayışı her alanda kendini gösterecektir. Doğa, insanın içine düşü-

şöyle başlayan dramın yaşandığı bir dekor olmaktan çıkıp görülebilen, hissedilebilen “nesne” olarak tanımlanan bir sürece girmiştir. Gelişen bilimsel yöntemlerle özellikle astronomi ile birlikte gökyüzü “tanrısal bir mekan” olma özelliğini yitirecek, bilme sürecinin bir nesnesi haline gelmeye başlayacaktır. Kopernik devrimiyle birlikte Batlamyus’cu “yer merkezli” bir evren anlayışından “güneş merkezli” bir evren anlayışına geçişle, dinseliliğin yaslandığı “yerin biricikliği” anlayışı önemli bir darbe alacaktır. Rönesans’la insan, doğa ve evren ile farklı bir ilişkiye girerken özne ve nesne arasındaki bilişsel “mesafenin” inşaa edilmesi için 17.yüzyılı ve Descartes’i beklemek gerekecektir.

17.yüzyıl Rönesans’ın çoğu zaman estetik ve panteist tasarımıından kopuşu belirleyen “makine doğa” tasarımıyla bu tablonun ortaya çıkışına izin verecektir. Doğru bilgiye ulaşmak için doğru bir metot oluşturma bilinci ve insan öznenin kendi varlığını yine kendisinden hareketlendirme çabası “evrensel” geçerliliğe sahip ilkeler ve kavramlar arayışı modernliğin temel karakteristliği olarak kabul edilirse, Descartes moderniteyi başlatan noktada belirleyici bir yere sahiptir(34). Kesin bir bilgiye ulaşmak için her şeyden şüphe etmekle işe başlayan “Düşünüyorum öyleyse varım”la ifade edilen Cogito deneyimiyle kesin bir sonuca ulaştığını söyleyen Deccartes doxa’dan (sanı) epistemeye (doğru bilgi) giden süreçte yöntemi temel olarak görecektir. Ayrıca bilişsel mesafenin kurulmasıyla sonuçlanacak *res cogitans* (düşünce) ve *res extansa* (maddesel şey)e karşı karşıya getirerek; ruh-beden, özne ve nesne, canlı cansız ayrımıyla yeni bir epistemolojinin başlatıcılığını yapacaktır. Bu ikilik (düalite) insan ilişkilerinde bir “öteki” ilişkisinin kapılarını açmakta gecikmeyecektir(35). Cogito ile kendini kesinleştiren bilen özneye karşı, bilinecek ve bunun ötesinde dönüştürülerek egemenlik altına alınacak, efendisi olunacak bir doğa anlayışına geçilecektir. 17.yüzyılla birlikte doğanın “efendiliğine” soyunan öznenin en büyük yardımcısı ise teknoloji olacak, zorunluluğun dönüştürülmesinde özneye büyük olanaklar sağlayacaktır. Bu yüzyıl antikiteden bu yana gelen episteme ve tekhne (yapma, zanaat) arasındaki ilişkiyi de dönüşüme uğratmış, *bilme* ile *yapma* arasındaki diyalektik farklılaşmıştır. Teknoloji “doğanın efendiliğine” soyunan özne için en büyük yardımcı olacaktır. Galileo “doğanın dili matematikle yazılmıştır” sözü ile dış dünyanın bilinebileceğine, kavramlarla zihinde temsil edilebileceğine dair bir iyimserliği ve inancı somutlayacaktır. Bacon bu iyimserliği “bilgi güçtür” argümanı ile perçinleyecek, insan bilme süreci ile *önyargılarını ve samılarını* aşarak insan ve doğa arasında mutlu bir evlilik gerçekleştirebilecektir. “Bütün bilgiler insana yararlı olma, dünya üzerinde regnum humanumu” insan egemenliğini, herkesin mutluluğunu sağlama için vardır. İnsan ve doğa arasındaki kartezyen ayırım ve yöntemlilik bilginin niteliğini de değiştirecektir. “Bilgi artık tanrısal sözü, saklanabileceği bilinmeyen yerlerden çıkartmak durumunda değildir. Onun için gereken bir dil yaratmaktır. Bu dil ise *çözümleyici ve birleştirici* olarak *hesapların (mathesis)* dili olacaktır.” (36)

Bilim artık tanrısal bir hiyerarşiyle tanımlanmış doğa düşüncesinden uzaklaşarak, doğayı *adlandırarak*, dil aracılığıyla zihinde *temsil* ederek, bir *cins ad* vere-

rek belirli bir *tablonun* içine yerleştirmektir. Adlandırmak ise aynı anda onu genel bir tablo içinde düşünmektir. (37) Bilmeye ve yöneme önem vermek beraberinde, aşkın bir tanrısal söze "ilk metine" göre yorumlanan doğanın yerine özdeşlikler ve farklılıklardan yola çıkarak adlandırarak çözümlemek geçecektir. *Benzeterek ve kıyaslayarak yapılan yorum, özdeşlikleri ve farklılıkları vurgulayarak düzenlemeye, ölçmeye çözümlemeye dönüşecektir.* Bilimin ruhu olan yöntem ilk bakışta doğadaki herhangi bir şeyi işaret etmektedir. Böylece bu cismin kendine özgü olan adını telaffuz etmekte ve bu ad, cismin zaman içinde edinebileceği bütün bilgileri hatırlatmaktadır. Aşırı karmaşıklığı içinde doğanın egemen *düzeni keşfedilecektir.*(38) Bilime, yöneme, doğayı adlandırarak dönüştürmeye ve insan öznesinin başarısını yaratma yönünde 17.yüzyıl modernliğin temel karakteristiklerinden biri olarak da nitelendirilen ve post-modernistlere göre meta anlatıların en çetini olan ütopya düşüncesini de geliştirecektir. Thomas Moore *Ütopya*, F. Bacon *Yeni Atlantis* adını verdikleri denemeleriyle "olan yer" yanında, insanın bütün sorunlarından ve zorunluluklarından kurtulacağı, mutluluğu erişebileceği, insanın doğayla mutlu bir evliliğinin gerçekleşeceği bir "olmayan yer" tasarısı da oluşturacaktır. Özellikle "ütopya düşüncesi bilimselliği de yanına alarak "Aydınlanma çağı" olarak da nitelendirilen 18.yüzyıla ilerleme ve iyimserlik anlayışını devredecek, insan ve doğanın bilen özne ve bilinen nesne olarak ayrılması, yöneme ve bilime verilen önem, öznenin merkeze konması, dünyanın bilinebileceğine ve dönüştürülebileceğine dair iyimserlik aydınlanma çağı olarak nitelendirilen bu yüzyıla temel karakterini verecek, bilgide temsil edilebilenin toplamı olarak dünya, bütünü itibarıyla bir ansiklopediye dönüştürülmeye çalışılacaktır.(39) Bu yüzyılın diğer bir adıda "ansiklopedi çağı" olacaktır. Buffon bütün doğayı tablolaştırmaya, düzenlemeye çalışırken Diderot ve D'Alembert'in öncülüğünde bir çok düşünürün katkılarıyla yayınlanan ansiklopedinin amacı, bilinebilenlerin toplamı olarak dünyayı hedefleyecektir.

Doğa bir tablo halinde düzenlenerek, dil aracılığıyla da zihinde temsil edilebilen bir bilgi durumuna gelirken, bu yüzyılla birlikte insan bir özne olarak "yetkinleşebileceğine" dair bir inançla *özgürlük, eşitlik, kardeşlik* gibi "doğal" kabul edilen "evrensel" haklarla donatılacak "genel irade" dolayımıyla toplum ve ulus olarak temsil edilmeye başlanacaktır. Doğanın bilgi olarak temsil edilebilirliği, insanın toplum ve ulus olarak temsil edilebileceğini ve buna bağlı bir "sözleşme" anlayışını doğuracaktır. Akıl bu yüzyılla birlikte bir kimlik kazanacak "düşünen özne" 1789 devrimini de gerçekleştirecek olan aydınlanmış bir "burjuva özne"ye dönüşecektir. Bu aydınlanmış özne **Kant**'ın *Sapere Aude-Bilme cesaretini göster* parolasıyla geçmişte kendi suçuyla düştüğü "ergin olmama" durumundan kurtulabileceğine dair iyimserlikle tarihteki ilerlemesini sürdürme uğraşına girecektir. İnsanın kendi suçuyla düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtuluş olarak tanımlanan Aydınlanma, aklın gücüyle insanın yetkinleşebileceğinin bir ifadesiydi. Yalnız Kant bu yüzyılla kutsanan akla bir ihtar çekmekten de kaçınmayacaktır. Etik ve estetiğinin temeline koyduğu "Kategorik Emperatif-Koşulsuz buyruk, a-

macı olmayan amaçlılık" özne-nesne arasındaki amaç-arac ilişkisine bir uyarı özelliği taşıyacaktır. Kant her şeyin bilgide temsil edilebileceğine dair aydınlanmacı argümanın temkinli bir yaklaşım getirecek, "temsil edilemeyenin temsili" anlamında "Yüce" kavramı da buradan kaynaklanacaktır. Bu kavram "ölçülemeyen" üzerine vurgularıyla Frankfurt Okulu (Adorno, Horkheimer, Marcuse) düşünürlerinden postmodernist **Lyotard**'a kadar reformist veya yıkıcı amaç taşıyan her aydınlanma eleştirisinin çıkış noktalarından biri haline gelecektir. Kant her ne kadar bu iki kavramıyla akla bir sınır çekmeye çalışsada, akla ve ilerlemeye olan sarsılmaz güven Hegel'in "akli olan gerçektir-gerçek olan aklidir" argümanı ile 19.yüzyılda da devam edecek, hatta akıl (Tin), tarihi adımlayan bir kahramana dönüşecektir.

Kısacası 15 ve 16. yüzyılların hümanizmiyle başlayarak 17 ve 18.yüzyılın bilimci ve aydınlanmacı çağıyla ivmelenen, 19.yüzyılın sanayi devrimiyle evrilerek 20.yüzyıla kadar ulaşan tarihsel ve epistemolojik dilim "modernlik" olarak tanımlanırken, akılcılaştırma ve akıl ile aynı anlama gelecektir. Yıkıcı veya reformist her karşı söylem akli ve onun içerildiği düşünülen özne fikrinde karşısına almak durumunda kalacaktır. Fazlasıyla homojenleştirilmiş ve kısaltılmış bu modernlik anlayışını toparlayacak olursak modernlik her şeyden önce özne ve nesne ayrılığına ve "mesafesine" dayanır. Bu ikilik ise nesnenin bütünüyle eksiksiz olarak öz-nede temsil edilebileceği ve temsil ile kurulmuş bilginin saydam olabileceği anlayışını doğurur. Özne ve nesne arasında kurulan bu ilişkide temsil merkezi bir kavram, hatta **Foucault**'ta göre modernliği tanımlayan yegane özelliktir.(40)

Nesne, bilgi ve teknoloji dolayısıyla hakimiyet altına alınacak ve dönüştürülecek doğayı vurgularken, özne insandan topluma veya ulusa kadar çok katmanlı bir tanıma sahiptir. *Adlandırmak, hesaplamak, tablolaştırmak, dışta bırakmak, özkesinlik, ölçülebilirlik, nedensellik, araç, amaç* kendinin bilincindeki "modern öznenin" temel enstrümanları olacaktır. Ayrıca doğanın keşfedilmeyi bekleyen yasaları olduğu, Comte'den itibaren de bu yasaların toplumun yasalarıyla örtüştüğü iddiası modernliğin başka bir belirgin yönüdür. Bu yasaların keşfi doğayı dönüştürürken, toplumdaki yasaların keşfi de toplumu dönüştürmeye yetecektir. Toplumda ki yasaların keşfi görevini ise "toplumsal mühendislik" olarak sosyoloji üstlenecektir.(41) Yukarıda tanımlamaya çalıştığımız, kısaltılmış homojenleştirilmiş ve yalnızca bilişsel yönüyle inşaa edilmiş bu modernlik tanımından yola çıkarak şu soru sorulabilir: Marksizm böyle bir modernliğin neresindedir? Veya marksizmin bir modernlik yorumu ve okuması var mıdır? Post-modernistlerin cevabı kısa ve net olacaktır. Onlara göre marksizm modern anlatıların en büyüklere-rindendir; ve tamamiyle modern bilişsellğin (epistemenin) içindedir.(42) Post-modernistlerin dışında örneğin M. Berman gibi marksistlere göre, Marx ve teorisi, ilk ve en büyük modernistlerden biridir; ve **Berman** modern hayatı en çok eleştiren bizlerin nerede olduğumuzu, koşullarımızı ve kendimizi değiştirmeye başlayabileceğimizi anlamak için modernizme daha çok ihtiyacımız olduğunu söyler.(43) Bu dönemde marksizm ile modernizmin kaynaşması marksizmin aşırı katı (!) ya-

pısını eritecek ya da en azından ısıtıp buzlarını çözerek, modernist sanat ve düşünceye yeni bir kuvvet sağlayıp umulmadık bir derinlik ve tını kazandıracak, modernizmi çağımızın realizmi haline getirecektir.(44) Post-modernist eleştirilere karşı Berman olumlu bir modernlik anlayışı ile çıkar.

Berman için "modern olmak, kendimizi bize serüven, iktidar, haz, ilerleme ve bunların yanı sıra kendimizin ve dünyanın dönüşümünü vaat eden ama yanı zamanda sahip olduğumuz, bildiğimiz her şeyi imha etme tehdidini taşıyan bir ortamda bulunmak demektir. Modern olmak Marx'ın ifadesiyle "katı olan herşeyin buharlaştığı" bir evrenin parçası olmaktır.(45) "Üretimin sürekli olarak devrimci biçimde değiştirilmesi, bütün toplumsal ilişkilerin kesintisiz biçimde altüst edilmesi, hiç bitmeyen bir belirsizlik ve çalkalanma, bunlar burjuva çağını kendinden önceki bütün dönemlerden ayırt eder. Sabit, dönmüş bütün ilişkiler, bunlara eşlik eden bütün saygıdeğer fikir-ve düşüncelerle birlikte tarih sahnesinden süpürülüp gider. Yerini alanlar ise, daha kemikleşmeden güdük hale gelir. Katı olan her şey buharlaşır, kutsal olan herşey saygısızca kirletilir; ve insanlar nihayet yaşamlarının gerçek koşulları ve öteki insanlarla ilişkileri üzerine düşünmeye zorlanırlar.(46)

Marx ve Engels'in Komünist Manifestosu'ndaki bu paragraftan yola çıkarak Berman modernliği tanımlayama çalışır. Hatta Manifesto'yu ilk modernist "sanat yapıtı" olarak selamlar.(47) Marx'ı modernist bir yazar olarak okumaya, onun dilindeki canlılığı ve zenginliği, imgelerindeki derinliği ve karmaşıklığı-giysiler ve çıplaklık, peçeler, haleler, ısı, soğuk, modernizmin daha sonra kendisini tanımlamak için kullanacağını göstermeye çalışır.

Berman Manifesto'da yakaladığı modernizmi tanımlayan belirtileri de şöyle sıralar. "Modern enerjinin ve dinamizmin utkusu, modern çözülmenin tahribatı, nihilizm, bütün olgu ve değerlerin karmakarışık olduğu, patladığı, dağıldığı, yeniden birleştiği bir girdaba yakalanma hissi, neyin değerli hatta gerçek olduğu konusunda temel bir belirsizlik.(48) Marx'tan yola çıkarak Berman tüm bu belirtileri Goethe'nin *Faust*'undan, Baudlaire'nin Paris üzerine sıkıcı şiirlerine, Dostoyevski ve Gogol'ün Petersburg'undan 20.yüzyılın Newyork'una kadar geniş bir yelpazede yakalanmaya çalışır. Bütün bunların temelinde ise "yaratıcı yıkım" kavramı vardır. Modernlik yaratıcı bir yıkımdır; ve bu yıkım sürekli gelişmeyi yaratacaktır. Gelişme ise trajedidir, masumiyetin yitirilmesinin trajedisi. Modernliğin girdabı onun için bir çok kaynaktan beslenir. Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler, bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yok eden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekeldi iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme, milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen demografik altüst oluşlar, hızlı ve sarsıntılı kentleşme, dinamik bir gelişme içinde bir birinden çok farklı insanları ve toplumları birbirilerine bağlayan kitle iletişim sistemleri, yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan her an güçlerini arttırmak için çabalayan ve

güçlenen ulus devletler, siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel ve toplumsal hareketleri, son olarak tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı.(49)

Bunlara ek olarak Berman modernliğin tarihini üç evreye ayırır: 16.yüzyılın başlarından 18.yüzyılın başına dek uzanan ilk evrede insanlar modern hayatı algılamaya başlamışlar, onlara neyin çarpmış olduğunu henüz algılayamamışlardır. Deneyim ve umutlarını paylaşabilecekleri modern bir kamu ya da camianın ne olabileceği konusunda pek fikirleri yoktur. İkinci evere 1790'ların büyük devrimci dalgalarıyla başlar. Fransız devrimi ve onun etkileriyle büyük, modern kamu, bir anda ve dramatik bir biçimde doğuverir. Bu kamu, devrimci bir çağda; kişisel toplumsal altüst oluşlar ve patlamalar doğuran bir çağda yaşıyor olma duygusunu paylaşmaktadır. 20.yüzyılda üçüncü ve son evrede ise modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürünü sanatta ve düşünce alanında gözcü başarılar sağlamıştır. Öte yandan modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır. Sayısız, bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından ve derinliğinden çok şey kaybeder, örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir. Bunun sonucunda bizler kendimizi, köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasında buluruz.(50)

Berman modern projenin krizi konusunda modernlik eleştiricileriyle aynı fikirdedir. Fakat O, modernizmi bir "imkan" olarak değerlendirir. Yeniden yapılandırılmış bir modernliğe ihtiyacımız olduğunu düşünür. Bu yönüyle **Habermas**'ın "tamamlanmamış" bir proje olarak modernlik görüşüyle aynı çizgide yer alır diyebiliriz. Habermas moderniteyi bir idea, bir tasarım olarak kavrar; modernite projesi, modernliğin tarihsel ve toplumsal formlarına indirgenemez, modernlik hala savunulabilecek olan modernliğin özbilincinde yankılanan, modern kültürde, estetik ve ahlakda gerçekleşen, bu projenin üzerine düşünme yeteneğidir. Bir idea olarak modernlik Berman'ın anlayışıyla da ortaklık taşır. Goethe'nin Faust'u özgürleşme imkanı olarak modernlik anlayışının anahtar figürüdür. Faust eski dünyanın küllerinden yepyeni bir dünya yaratan ve bu amaçla dini efsaneleri, geleneksel değerlere ve göreneklere dayalı yaşam tarzlarını yıkmaya hazır epik bir kahramandır. Düşünce ve eylemin bir sentezi olarak Faust, insanı yoksulluktan ve yoksulluktan kurtarma potansiyeli taşıyan bir yüce başarı yolunda, doğaya hakim olma ve yepyeni bir doğal manzara yaratma yolunda kendini ve bütün dünyayı örgütlenmenin, acı çekmenin ve yorgunluktan tükenmenin en uç noktalarına kadar zorlar.(51)

Berman Marx'ın "Burjuvazi, sürekli üretim araçlarını, üretim ilişkilerini ve onlarla birlikte tüm toplumsal ilişkileri devrim sürecinden geçirmeksizin var olamaz. Üretimin sürekli devrim sürecine tabi tutulması, tüm toplumsal ilişkilerin

sarsılması, bitmek bilmeyen bir belirsizlik ve çalkantı burjuva çağını tüm öncekilerden ayırdeder" (52) sözü ve kapitalizmin eskinin gerici unsurlarını yıkması anlamında ilerici bir görev almıştır yönündeki görüşlerini (Marx'ın Hindistan, Engels'in Cezayir üzerine söyledikleri)"yaratıcı yıkım" anlamında modernizm bağlamında yorumlamaya çalışır. Gerçekten Berman'ın iddia ettiği gibi Marx ve Engels'in yapıtlarında özgün bir modernlik okuması var mıdır? Marx yazılarında özellikle de Manifesto'da modern kavramını sık sık kullanır. Fakat Marx ve Engels için sorun modernizm değil kapitalizmdir. Berman modern kavramının *epistemolojik* anlamıyla *etimolojik* anlamı arasında bir ayırım yapmayarak, kapitalizmi hatta sosyalizmi de kapsayan bir kendilik olarak yorumlar. Marx'ın bilgi kuramının nesnesi modernizm değil bütün bağlamları ve öncüleriyle maddi birşey olan kapitalizmdir. Bu ise atlanamayacak kadar önemli bir noktadır.

Berman modernist bir Marx okumasıyla onu yapay modernizm-post-modernizm kutuplaşmasında, modernliği savunmak adına gerilimli bir noktaya yerleştirir. Marx'da ki modernlik kavramı retorik bir seçimdir daha fazlası da değildir. Eğer ısrarla modernizmden bahsedilecekse Marx'ı modern olanın en büyük eleştiricisi de sayabiliriz. Berman'ın dediği gibi ilk modernist değil, kelimenin verili anlamı alındığında ilk gerçek anti-modernisttir. Böyle bir yorum ne defansif bir refleks ne de Alain Touranin'e'nin yaptığı gibi Marx'ı ilk post-modernist olarak gören "zaten bizde öyleyiz" kolaycılığı da değildir. Yazının başından bu yana çizmeye çalıştığımız bir modernlik veya modernizm kavramı veri alınacak olursa Marx'ı kapitalizm bağlamında ciddi bir modernlik ve aydınlanma eleştirisi verdiğini de söyleyebiliriz.

Marx Hegel üzerinden soyut, kurgusal özne ve ona bağlı bir ilerleme (Tin'in kendini açıklama süreci doğa, tarih, kültür) anlayışının eleştirisini üretirken burjuva felsefesinin dayandığı "genel olarak insan" anlayışına hedef alırken, Ekonomi politikçiler üzerinden de sermaye ve faiz+toprak ve rant+emek ve ücretler dolayısıyla soyut bir "özgür yurttaş" olarak tasarlanan ve piyasa içinde konumlanmış "akılcı, evrensel" yurttaş öznenin düzmece yönünü de açığa çıkarır. Hegel'in felsefesinde sivil toplum aracılığıyla, ekonomi politikçilerin de piyasa aracılığıyla kutsadığı "yurttaş"ın maskesini düşürür. Ayrıca Marx ve Engels'in ahlakçı ve "iyimser" ütöpik sosyalizm eleştirisini aydınlanma eleştiri olarak görmek mümkündür.

Marx dinin eleştirisinden, felsefenin eleştirisine; devletin eleştirisinden toplumun eleştirisine yani politikanın eleştiriden ekonomi politiğin eleştirisine ve giderek özel mülkiyetin eleştirisine yol alırken, aydınlanmanın kutsadığı akıl, ilerleme, toplum, özne anlayışını da karşısına alır. Marx için Hegel'in tarihi belirli bir amaç (teleoloji) için adımlayan "nesnel" akıllı, burjuva aklına, efendi-köle diyalektiğinin yurttaş ile sona ereceği mutlu bir sona doğru ilerleme ise sosyalizm ile kesintiye, aydınlanmanın muzaffer kartezyen öznesi eşitsizliği gizleyen soyut düzmece yurttaşla dönüşecektir. Marx'ın yöntemi bir "failleştirme" yöntemidir. Akıl-

dan veya ilerlemeden söz ettiğinde ona her zaman bir "kimin" sorusu eşlik edecektir. O sorunu ne nesnel bir aklın bunalımına, ne de varlığın dağıldığı ontolojik bir sefaletle indirger.

Örneğin Alman İdeolojisi'nde "Hakiki" sosyalistler olarak adlandırılan kesimi eleştirirken şöyle diyecektir. *"(onlar) sorunun, belirli bir sınıfa ve belirli bir zamana özgü gereksinimler değil, "en akla yatkın" toplumsal düzen olduğu yanılmasına safça inanıyorlar... (bunlar) gerçek tarihsel temeli terkedip ideoloji temeline dönüş yapmışlardır. Artık gerçek insanlarla değil de "insan"la ilgilenmeye başlayan "hakiki" sosyalizm, bütün devrimci coşkusunu yitirmiştir; Onun yerine "evrensel insanlık" sevgisini ortaya atmaktadır. Bunlar filozoflarla birlikte, bütün gerçek bölünmelerin "kavramsal" bölünmelerden ileri geldiğine inanıyorlarsa, onların nasıl olupta toplumdan söz ettiklerini anlamak zordur. Onlar, kavramların dünyayı kurmaya da yıkmaya gücüne olan felsefi inanca dayanarak, herhangi bir bireyin kavramları şöyle yada böyle ortadan kaldırarak yaşamdaki bölünmeyi ortadan kaldırdığında aynı şekilde hayal edebilirler. "Hakiki" sosyalistler gerçek gereksinimleri değil, hakikatin gereklerini; Proleteryanın çıkarlarını değil, insan doğasının, genelde insanın yani hiç bir sınıfa ait olmayan, hiç bir gerçekliği bulunmayan, yalnızca felsefi fantazinin sisleri arasında var olan insanın çıkarlarını temsil ettiklerinin farkına vardılar."* Marx ve Engels 1840'larda kendilerini "hakiki" sosyalistler olarak tanımlayan bir takım entelektüellere karşı bunları söylerken, bir akıl, insan, evrensellik eleştirisi üretirken, bugün sorunu *aklın bunalımına, insanın sonuna, evrenselliğin krizine* yönelik modernist veya post-modernist tanımlansın bütün söylemlere de yerinde bir cevap veriyor. Marx Hegel'in kurgusal öznesi ve ekonomi-politiğin "toplumsal sözleşme" çerçevesinde örgütlenmiş "özgür, evrensel" bir özneye dönüştürülmüş "yurttaşı" ile hesaplaşırken, her an içine düşülebilecek "felsefi bir refleksin" de farkındadır. Felsefi fantezinin sisleri kavramlaştırması bu farkındalığı vurgular. Marx herşeyi etik, estetik, ontolojik bir evrene fırlatan, orada tahımlayan ve sorunsallaştırdığını o çeper içinde çözümlemeye çalışan felsefenin "sıfır" noktasının farkındadır. Bu sıfır noktası ünlü XI. tez ile ifade-sini bulan eylemdir. Marx için eylem "şimdiki zamanda davranıyor olmak zorundadır. Yorumlanmış ya da önceden verilmiş olmamalıdır. Bu durumda felsefe yerine terk etmek zorunda kalacaktır. Yerine geçecek devrimci hareket ve gerekliliğine uygun düşen "bir eylem felsefesi"de değildir. Eylemin bizzat kedisidir.(53) Marx dünyayı yorumlamanın karşısına dünyayı değiştirmeyi koyarken, özne ve nesne arasında oynanan bitip tükenmez bir felsefi oyunun bilincindedir. Barbarlığa karşı özgürleşme vaad ederek, aklın rehberliğinde ilerleyecek olan aydınlanma projesi kendini bir "büyü bozumu" olarak tanımlarken, Marx öngörülen büyü bozumunun tersinden bir büyülenmeye dönüştüğünü de görür. "Meta fetişizmi" kavramı "yeniden büyülenmeye" verilmiş bir cevaptır. Bu büyülenmeden (!) kurtulmak ise nesnel ve iyi işleyen bir akıla, özne ile nesnenin mutlu bir beraberliğine, aklın çağına özlemi dile getiren bir felsefi çözüm ile mümkün olmayacaktır.

Bastırılmışı geri dönüşü yada öteki

Modernlik eğer "masumiyetin yitilmesi" olarak tanımlanırsa, masumiyetin neliği veya ne olduğu post-modernistlerin teorik referans silsilesini verecektir. Masumiyet her şeyden önce insan ve doğanın, özne ile nesnenin dolayimsız birliğini, özdeşliğini, ayrılmamışlığını, saf bir varoluş (ontolojik) durumunu vurgular kısacası pastoral bir "altın çağa" gönderme yapar. Bu "altın çağ" Rousseau'dan, Frankfurt Okulu düşünürlerine oradan bozulmamış bir iletişimin mümkün olduğu bir burjuva cemaatini düşleyen Habermas'a kadar modernlik adına modernlik eleştirisi ile Nietzsche'den Heidegger'e, Spengler'e ve nihayet post-modernist "yeni muhafazakarlara" kadar yıkıcı veya reformist olsun her türlü modernlik eleştirisinin örtük veya açık referansı olacaktır.

Özellikle Nietzsche Foucault'tan, Guttari, Deleuze ve Derrida'ya kadar post-yapısalcı veya post-modernist tanımlansın yazarların ana figürü olacaktır. O bu yazarların retorğinde bastırılmışın geri dönüşü rolünü oynamış; Hatta modernite postmodernite kutuplaşmasıyla marksizmi tarihin çöplüğüne gönderecek bir Erosratos'a* dönüştürülmüştür. Burjuva toplumu ve Hristiyanlık üzerinden hareket ederek "en yüksek değerlerin kendini değersizleştirilmesi" anlamında bir nihilizmle karşı karşıya olduğumuz düşüncesinden hareket eden Nietzsche için, "Tanrı, ruh, erdem, akıl, günah, ölçü, hakikat, ebedi yaşamla" kendini tanımlayan bütün "büyük" anlatılar meşruiyetini yitirmiştir. Dinsel, ahlaki değerlerin aşınmasıyla birlikte batı kültürünün temel varsayımları, ardından bundan böyle "tanrı" kavramıyla birlikte doldurulamayacak bir gedik bırakarak çökmüştür. Bu çöküşün nedeni ise ontolojik bir sefalettir. Yaşanan çağı bir yozlaşma, çöküş (decadance) olarak adlandırdıktan sonra şunları ekleyecektir. "Yaşadığımız yüzyıl çalkantılıdır. Onun için tutkudan yoksundur, ateşli olmadığını farketmediği için boyuna ateşleniyor, aslında ise donuyor. Sözüne ettiğimiz o büyük olaylara inanmıyorum".(54)

Hakikat Nietzsche için bir yalandır. Hakikat söyleminin kaynağı özne ise bir "gramer hilesidir".(55) En büyük hakikat söyleminin kaynağı Tanrıyı öldürerek işe başlayan Nietzsche, aslında insanın ölümünü müjdelemektedir. Onun için insan aşılması gereken bir nesnedir.(56) İnsan "üst-insan"a giden engebeli bir yolda posadan ibarettir. Üst insan tasarımı insanı merkeze koyan aydınlanma projesine karşı bir alternatif iddiası da taşır. Hakikat eleştirisi "soysuzlaşmış" olarak kavramlaştırılan bir akıl eleştirisi ile birleşir. Nietzsche ruhu bedenine karşı koyan batı felsefesine, akli bilme sürecinde bir güce ve metoda dönüştüren Kartezyen söyleme karşı "yararlı bir Cogito" çılgılığı olma iddiasındadır. İnsan her şeyin ölçüsüdür anlayışını devasa bir ahmaklık olarak nitelendiren Nietzsche'nin temel hedeflerinden biri "kurucu özneyi" yerinden etmektir. Hakikat ve özneyi dilsel bir uzlaşmaya ve metafora indirgemesiyle yapısalcı ve post-yapısalcı ardıllarını müjdelemektedir. Hastalıklı olarak nitelendirdiği bugüne elveda diyen Nietzsche, hijyenin, sağlığın simgeleştiği antikiteye, bir ideal olarak gördüğü Eski Yunan'a ricat edecektir. Yunan kültürünü insan gelişiminin ölçülmesinde bir ölçüt olarak kullanmak

ister. Yunan kültüründe, insanların belli bir bütünlük içerisinde, hayatlarını sürdürebilmelerine elverişli bir şekilde sanat, din ve ahlak arasında bir birlik olduğunu varsaymıştı. Antikiteye bu dönüş, "cemaat duygusuna" nostalji, batı felsefesince ruha (akıl, din) karşı bastırılan hijyenik bedene (arzuya) da bir özlemdir. Antikiteye dönülmekle, estetik olarak yenilenmiş mitolojinin rekabetçi toplumun pekiştirilmiş toplumsal bütünleşme güçlerini yumuşatacağı düşünülür. Bu, modern bilinci merkezileştirecek ve arkaik tecrübelerle açacaktır.(57)

Bu dönüş "ontolojik bir ricattır". Aklın baskıcı yönüne karşı "varlığın ölünmezliğine" bir özlem. Aklın, düzenin, sistemliliğin sembolü anlamında Apollon'cu bir yaşantıya karşı; coşkun, çılgınlığının, sınırsız arzusun, sarhoşluğun tanrısı olan Dionysos'cu bir yaşantıyı onaylamaktır. Apollon ve Dionysos, antik yunan trajedi sanatının kökeninde bulunduğu bu ikilik Nietzsche'nin aydınlanma eleştirisinin temelini oluşturur.

Etimolojik olarak "görünen" anlamına gelen(58) Apollon akı ve düzeni tanımlarken, Dionysos Apolloncu baskı altında diriltilmeye çalışılan alternatifi vurgular. Akıl tarafından baskılandırılmış, egemenlik altına alınmış doğadır. Dionysos akılcılığın temsil ettiği yeni bir kültürün ortaya çıkışıyla bir köşeye atılan bileşkeyi temsil eder. Akıl tarafından bastırılmış "ötekidir". Kişilerin bireyselleşmesi, masumiyetin yitirilişini ve güçlü duygulanımların çöküşünü kapsamıyla bu, insan kötümserliğinin doğuşuydu.(59) Tanrı öldü modernliği tanımlayan Nietzscheci bir eğretileridir. En yüce değerlerin değersizleşmesi ve "konukların en korkuncu" olarak adlandırdığı nihilizmin kökeni de bu büyü bozumuna dayanmaktadır. Tanrının ve hakikatin ölümüyle birlikte kalan tek şey mutlak etik standartları geçersizleştiren değer çoğulluğun bir biçimi olarak göreceğimiz çeşitli perspektiflerdir.

Yalnızca perspektiflerden oluşan bir dünyada yaşadığımızdan etik ve değerler alanında istikrarın olmayışı büyüünün çözülmesine ve melankoliye vuran belli bir yön yitimi ile sonuçlanır.(60) Nietzsche, perspektivizmle hakikatin göreceliğini ve çoğulluğunun vurgular. Ne kadar perspektif varsa o kadar da hakikat var demektir. Perspektivizm ve çoğulluk düşüncesi post-modernistlere sirayet eden en önemli argümanlardan biridir. Nietzsche aydınlanmanın "mutlu insanı" ve dinin "günahkar insanına" karşı "acı çeken" insanını koyar. Üst insan yolundaki acı çeken özne dünyanın zeminsizliğinden, kaosundan estetik bir hazda çıkaracaktır. Dekadan durumdan çıkış için önerilen çözüm "estetik kılınmış bir ontoloji" olacaktır. Sanat ise bu varlık tasarımının merkezine yerleştirilecektir. Böylece acı çeken özne, coşkusallık (patetik) bir estetik faaliyetle kendini üst insana dönüştürebilecektir. Üst insan hem sanatçı hem de sanat ürünüdür. Hem yaratan hem de yaratılındır.(61) Dionizyan alana geçit olan estetik alan aklın bir ötekisi olarak temel alınır. Sanat "yaralı Cogitonun" sağlığa kavuşacağı hijyene ulaşabileceği "yaşam alanını (Lebensraum) da sağlayacaktır. Sanat bir kez bu şekilde ontolojikleştirildiğinde felsefenin romantizmden sanata devrettiği görevi, yani modernitenin

bölümünlerine etkili bir şekilde karşı koyabilmek için dinin birleştirici gücünün bir eşdeğerlisini yaratma görevini yeniden üstlenmesiyle sonuçlanır.(62)

Var oluş sanat olarak kurgulanırken, tanrının ölümüyle hiç bir gücü kalmayan ve bir geçmişe dönüşen dinin bütünleştirici gücünü sahiplenecektir. Kendini ve yaşantısını bir sanat yapıtı olarak etme sürecindeki en yüksek estetik tutum kendi üzerinde hegemonyadır.(63) Yaşamın bütünü estetik kılınacak ve insan yaşamının şairi olacaktır. Bundan böyle sanat kamusal niteliğini yeni bir mitoloji biçiminde kazanacaktır. Sanat, artık felsefenin yalnızca aleti değil, amacı ve geleceği olacaktır. Nietzsche için yaşamın ve varlığın tümüyle estetik hale getirilmesi "yeniden büyülenmek" anlamına gelecektir. Nietzsche için yaşamın ve varlığın tümüyle estetik hale getirilmesi "yeniden büyülenmek" anlamına gelecektir. Nietzsche için yaşamın ve varlığın tümüyle estetik hale getirilmesi "yeniden büyülenmek" anlamına gelecektir. Nietzsche *felsefi özne, temsil nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırarak olguların değil, yalnız yorumların, nesnel bir gerçeğin değil, yalnızca çeşitli bireylerin ve grupların kurgularının olduğu perspektivist bir yöntemi koymaya çalışır.* Dilin tamamının çokanlamlı, istikrarsız ve meteforik olduğu, öznenin yalnızca dil ve düşüncenin bir ürünü olduğu konusunda ısrar ederek aklın karşısına bedenini arzularını koyar.

O çözümü tümüyle estetikte görürken, esteizm ve *hopening* (gövdesel sanat, insanın vücudunu plastik sanatsal bir nesneye dönüştürmesi) düşkünü post-modernistleri önceleyecektir. Toparlayacak olursak, **Nietzsche** *hakikatin göreceliği, dilsel olana bağlılığı, çoğulluğa, yoruma ve perspektivizme yönelik ilgisi, akla karşı arzuyu olumlama ve ağıdalı estetizmiyle* post-modernistlerin teorik cephaneliğini oluşturur. Aklın üzerinden geliştirilmeye çalışılan bir modernlik eleştirisinde teknoloji merkezi bir yer tutar. Hatta teknik insan ve doğanın "mutlu" beraberliğini bozan bir faktördür.

Nietzsche'nin tilmizi **Heidegger**'de modernlik eleştirisini teknik kavramı üzerinden yürütür. Onun için hümanizmin ve doğa ile insan varlıklarının rasyonel bir tahakküm altına alınması programının zaferi Sokrates ve Platon'la başlamış olan akılcılaştırmanın, teknolojinin dolayısıyla "varlığın unutulması" sürecinin zaferidir. Kartezyen insan ve doğa karşıtlığına itiraz eden Heidegger için, yaşadığımız yüzyılı belirleyen bilimin zaferi değil, bilimsel yöntemin zaferidir.(64) Yöntem açısından geçerli olan yalnızca hesaplanabilir olandır. Hesaplanabilirlikle dünya her yerde ve her zaman insan tarafından denetlenebilir kılınır. Yöntem, dünyanın her zaman insanın buyruk ve kullanımı altına sokulmasıdır. Modern teknolojinin esası olan "çerçeveleme" insanı doğayı emrine amade görmeye iter. İnsan diğer varolanları elinin altında hazır görürken kendini "dünyanın efendisi" olarak kurar. İnsanoğlu artık öznedir. (65)

Heidegger'de öncülü Nietzsche ve diğer Alman "hayat felsefesi filozofları" gibi insan-insan ilişkisini (sınıfsallığı, tarihi), insan-doğa ilişkisine dönüştürürler. Heidegger bütünsel, ayrılmamış, özneleşmemiş bir "pastoralığa" özlem duyar.

Ayrıca bilimi yöntemden, teknolojiden ayrılmasıyla "saf" bir bilme istencine inanır. Heidegger'in kavramların bulup çıkardığı kaynak tıpkı Nietzsche gibi Eski Yunan'dır. Antikite bir "altın çağ" işlevi görür. Heidegger için teknolojinin kökeni *tekhne* orijinal Yunanca anlamıyla bir "bilme" şeklidir. Fakat moderniteyle birlikte saf bilme "yapmaya" dönüşecek, teknoloji olacak "varlığı unutturacaktır".

İnsan-insan ilişkilerini dışlamaları ve sorunu yalnızca insan-doğa ikiliği içerisinde görmeleri ve teknoloji düşmanlığı bütün modernlik eleştiricilerinin temel tavrıdır. Heidegger'de bu süreçte "*felsefi bir Luddist (makina kırıcı)*" rolü üstlenir. Bu gerçek toplumsal nedenlerin yerine teknoloji ve bilimsel yöntem gibi soyutlamalar koymaktır. Örneğin "atom santrallerinin doğurduğu tehlikenin sorumluluğu nükleer fizikte ise karşı çıkılması gereken şey sanayi ve enerji politikasının birkaç Amerikan veya yerli tekelin elinde oluşu değil, nükleer fiziktir".(66) Heidegger ve post-modernist teknoloji düşmanı ardılları açısından teknoloji fail-sizleştirilerek ele alınır. Bütünsel bir doğa anlayışı adına lanetlenir. Akıl "teknolojik akıla" dönüşerek kendine ihanet etmiştir.

İnsan-insan ilişkisini, insan-doğa ilişkisi haline getirmek Frankfurt Okulu üyeleri Adorno ve Horkheimer'in aydınlanma ve akıl eleştirisinde de belirleyicidir. Eleştirel Teori olarak da adlandırılan **Frankfurt Okulu** düşünürlerinden Adorno'nun "*Auschwitz'den sonra şiir yazılamaz*" sözü aydınlanma projesinin sonuna bir göndermede bulunuyordu. İnsanın özgürleşmesi, aklın, bilimin gücüyle insan ve doğanın uyumlu birlikteliğini müjdeleyen aydınlanmanın kendisi de yeni bir mite dönüşüp kendi kendinin kurbanı olup çıkmıştır.(67) Aydınlanma projesinden geriye iki dünya savaşının bıraktığı milyonlarca ölü ve yıkılmış kentler kalmıştır. Aydınlanma gelişen düşünmenin en geniş anlamında başlangıçtan bu yana insanlarda korkuyu kaldırarak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacı gütmüştür. Ne var ki tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyacaktır.(68)

Kendine ihanet etmiş aydınlanma karşısında duyulan umutsuzluk ve karamsarlık 1923 yılında kurulan, ikinci dünya savaşı sırasında ABD'ye taşınan; Adorno, Horkheimer, Marcuse ve günümüzde Habermas'a kadar Frankfurt Okulu üyelerinin başat teması olmuştur. Özellikle Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldıkları okulun "opus magnumu" kabul edilen "*Aydınlanmanın Diyalektiği*" çalışmasında mite dönüşmüş aydınlanma kavramını çözümlemek iddiası taşıyacaktır. Modern insanın artık aklın "evrensel" kurallarına davranmadığı saptamasından hareket eden bu düşünürler için Weber'in sözünü ettiği "büyü bozumu" yalnızca mitosların ve kutsal olanın ortadan kaldırılmasında değildir. Çünkü bu mitoslar ve kutsal olan şeylerde aklın ürünüdür. Asıl yok olup giden "aklın birliğidir".(69)

Bu birliği bozan ise aklın araçsallaşarak bir hesaplama (matheisis) aygıtına indirgenerek, varlık ile bağlarını koparmasıdır. Akıl, inatla amaca yönelmiş şekilde sonucu insanlar için her çeşit tahminin dışında kalan maddi üretimin hesaplanmış işleyişi gibi ağır sonuçlar doğuracak aletlerin yapımına yarayan bir alet hizmeti

görecektir.(70) Aklın doğayı egemenliğine alma sürecinde bir araç konumuna gelmesinin bedeli insanın doğaya ve kendisine yabancılaşmasıyla sonuçlanacaktır. Aklın sanayileşmeyle birlikte teknolojiye indirgenmesiyle, k ndini unutan insanlardan matematik, makine, örgüt olarak  eyle tirilmi  biçimde    alan düşünmenin ba bo  bırakılmasıyla birlikte aydınlanma kendini ger ekle tirmekten vazgeçmiştir. Aydınlanmanın muzaffer aklı bir "tutulmaya" u ramı tır.

Adorno ve Horkheimer için ara salla mı , teknolojiye indirgenmiş akıl dünyayı insanın i leyebilece i ve denetim altında tutabilece i bir insan aklına denk d  uyordu. İnsanın doğa üzerindeki hakimiyeti, insanın insan üzerindeki hakimiyetine d n  m   t r.(71) Onlara göre aydınlanmanın dünya g r   ndeki özne ve nesne arasındaki ortadan kaldırılması imkansız mesafe (kartezyen epistemik mesafe)nin bir benzeride, modern devletlerdeki yönetenler ile yönetilenlerin göreli statüleri arasındaki benzemezlikle ortaya çıkmış bulunmaktadır. İnsanın doğayı boyunduruk altına almasının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının tarihine d n  cektir.(72) Kapitalist rekabetin emperyalist bir paylaşım sava ına d n  t    ve dünyayı büyük bir yıkıma u ratan İkinci Dünya Savaşı'nın i selle tirdi i bir kötümserlikle yazan Adorno ve Horkheimer kapitalizmin sınıfsal kökeninin farkındaydılar.

Her ne kadar çalışmalarında "utangaç bir marksizmin" etkisini gösterseler de, Marx'ın meta feti izmi, yabancılaşma gibi kavramlarını çıkış noktaları yapsalar da; Marx'tan ayrıldıkları temel nokta "akla" olan vurgularıdır. Onlar ara salla mı  bir akıla karşı "nesnel bir akıl" adına konuşurlar. Yaşanan faşizm kapitalizm bağlamında adlandırılırsa da Adorno ve Horkheimer için temel sorun "aklın bunalımıdır", aklın "birliğini" yitirmesidir. Bu düşünürler için dünyayı değiştirme çabasının bo a çıkmasından sonra gerekli olan tek şey, kendi kendini gözden geçirme yoluyla felsefenin amansız bir  zele tiri yapmasıdır. Dolayısıyla faşizmin y kseli ine ve i  i hareketinin ba arısızlı a karşı tepki, bu sorunların çözümü düşüncenin, aklın kendisinde yatıyormu  gibi aklın doğasının çözümlenmesine dönme olmuştur.(73)

Sorunu "nesnel bir akılda"dan sapma olarak görmek bu düşünürleri Marx'ın çok Hegel'e yakın olduklarını gösterir. Nesnel bir akıldan yola çıkma "kimin aklı" gibi çok önemli bir soruyu dışarda bırakacaktır. Marx ise tam bu noktadan yola çıkacaktır. Hegel'in tarihsel aklından, ekonomi politik ilerin "iktisaden akılcı insanına" kadar aklı tartı ı ı her çalışmaya keskin ve acımasız bir "kimin" sorusu eşlik edecektir. Bu soru belirli bir üretim ilişkisinin, sınıfsallı ın, maddili in ve tarihsel bağlamın cevabını verme çabasının sonucudur. Eleştirel teorisyenlerin  zele tiri misyonu yükledikleri felsefeye vurguları, Marx'ın yeniden tanımlayarak, yorumlamanın karşısına de i tirmeyi koyarak "terketti i" felsefi zemine dönme isteğidir. Özgürlüğün yeryüzünde gerçekleşmesi olanağı, sınıf mücadelesine değil aklın varlığına ba lamaktadırlar.

Akla olan bu vurgu, düşünceyi bir faaliyet biçimi olarak değil de bütün faaliyetlerin bir modeli olarak görmekle sonuçlanır. Araçsallaşarak kendini ihanet etmiş bir akıl kavramlaştırması ve teknolojinin olumsuzluğuna yapılan vurgu, geçmişte gerçekleştiği düşünülen insan ve doğanın uyumuna bir özlemi dile getirir. Varlığı unutturan teknolojiye ve araçsallaşmaya karşı "varlığın tekrar kazanılmasına" yitirilmiş bir "masumiyetin" geri dönüşüne yönelik bir istek Adorno ve Horkheimer'in insan-insan ilişkisini, insan-doğa ilişkisi olarak mutlaklaştırmasının sonucudur. İnsanlar arası ilişkilerin yerine kavramsal düzlemde inşaa edilen insan-doğa ilişkisi, üretim ilişkilerini, sınıfsallığı, maddi belirleyiciliği ya dışta bırakacak veya bir eklentiye dönüştürecektir. Eleştirel teorisyenlerin "utanç" marksizminin kaynaklandığı yerde burasıdır. Akıllı mutlaklaştırmaları faşizmde eksik kavramlaştırmalarına neden olacaktır.

Faşizm, Nazi ideolojisinin üzerinde yükseldiği sınıfsal kökeninden (Junkerler, Krupp çelik imparatorluğu, Alman burjuva ve küçük burjuvalarına kadar) ve kapitalist rekabetin emperyalist paylaşım mücadelesinden çok bir "akıl-dışılık" olarak kavramlaştırılmış, bir "akıl sapmasına" indirgenmiştir. Adorno ve Horkheimer'in aydınlanma ve araçsal akıl eleştirisi aydınlanma adına, yıkıcı değil, reforme edici bir amaç taşısa da, onların argümanlarının da katkısıyla açılan yoldan günümüz post-modernistleri "Akla Veda" diyerek devam edeceklerdir. Post-modernistlerin, aydınlanma ve akıl eleştirisi Adorno ve Horkheimer ile bir çok orta nokta taşır. Onlar da modern aklın totaliter, baskıcı, dışlayıcı olduğu ve bir krize girdiği konusunda eleştirel teorisyenlerle aynı fikirdirler.

Postmodernist söyleme göre modern akıl kendini tek bilme biçimi olarak dayatmış diğer ilme ve yorumlama biçimlerini önyargı, hurafe, inanç adı ile yaftalayarak bastırmış dışlamıştır. Onlar için önyargılar inanç ve hurafeler sanılanın tersine hatalı olmayan ve dolayısıyla gerçeğin çarpıtması olması gerekmez. Önyargılar hayatımızı ve tüm yeteneklerimizi yapılandıran şeydir. Akıl özellikle de bilimsel akılcılık dünyadaki herhangi bir bilme biçiminden daha "imtiyazlı" olmaz (Feyerabend). Bu anlamda post-modernistler dünyayı bilme ve yorumlama konusunda çoğulluğu ve farklılığı savunurlar. Modern bilişselliğin temeli olarak gördükleri kartezyen özne-nesne ayırımını düzmece bir icat olarak yorumlarlar. Modernliğin *kesinlik, belirlenim, nedensellik, zorunluluk, temalcilik* gibi epistemik öncüllerini redderek yerine *müphemli, belirlenmemişli, olumsuzluğu* geçirirler. Modern bilişselliğin "düzen" isteğine karşı kaosu öne sürerlerken, bilimsel bilgi ve anlatısal bilgi (söylenceler, efsaneler, masallar vb) arasında bilincinin lehine bir öncelik olduğu düşüncesini reddederler.

Foucault "Deliliğin tarihi" çalışmasıyla aklın, akıl olmayanı nasıl kurduğunu, dışladığını ve sonunda onu nasıl kapattığını göstermeye çalışırken, Deleuze ve Guattari modern aklın disipliner teknolojileri sayesinde arzusunun kolonileştirildiğini düşünerek, bu kolonizasyonu yıkmayı, arzuyu "devrimcileştirmeyi" düşünürler.

Onlara aklın ötekisi olarak arzu, doğası gereği merkezsiz, bölük pörçük ve dinamiktir. Fakat modernlikle birlikte bu enerji evcilleştirilmiş, arzu bastırılmıştır.

Deleuze ve Guattari bilinç dışının (akıl olmayanın) akışlarına set çeken mekanizmalarına, söylemler, kurumlar, uzmanlar ve otoriteler topluluğuna muhalefe ederler. Akla karşı "devrimcileştirilmiş" şizofreniyi çıkarırlar. Bir politik özne olarak şizofren, *bastırılmışın geri dönüşüdür*. Bu süreç post-modern özgürleşmenin koşuludur. Devrimcileşen arzu, işlevini yitirmiş sınıf, ulus gibi modern öznelerin yerini alacaktır. Modern akıl: Evrenselciliği, birlik ve bütünlüğü, aynı kuralların her yerde geçerli olduğu görüşünü gerektirir. Akıl yürütmenin ülkeden ülkeye, kültürden kültüre ve farklı tarihsel dönemler boyunca temelde aynı kaldığı varsayılır. Post-modernistler ise aksine durumun farklı olduğunu ileri sürerler. Her biri kendisine ait bir mantığa sahip olduğu için bütün paradigmaların eşit olduğu bir dünyada evrenselciliğe yer yoktur. Akıl heterojen biçimler halinde her yere saçılmış durumdadır. Onlar *evrenselciliğe karşı biricikliği ve farklılığı, homojenleştirici olarak düşündükleri zamana (tarih) karşı mekanın önceliğini, topluma karşı cemaatlerin parçalılığını ve dinamizmini* vurgulamaya çalışırlar. Akıl verimlilik, tahakküm ve iktidarı tesis etmek için belirsizliği ve olumsuzluğu indirger.

Aklın terk edilmesi modernliğin *otorite, verimlilik, hiyerarşi, iktidar, teknoloji, ticaret, idarecilik ve "toplum mühendisliği"* gibi takıntılardan kurtulmak demektir.(74) Akla önem vermek "kalbi değil, kafayı yeğlemek; Dinsel yada doğal olanı değil, mekanik olanı ; kişisel zenginliği değil gayri şahsi ataleti; benzersiz bireyi değil, banal kolektivitneyi, canlı deneyi değil, ölü geleneği, mitin zaman aşırı tekrarını değil, çizgisel zamanın monotonluğunu yeğlemek anlamına gelir.(75) Post-modernistler modern bilişselliğin yasa koyucu (*nomotetik*) özelliğine karşı her olayı kendi tekilliği içinde betimlemeyi (*idiografik*) koyarlar. Modernliğin en belirleyici yönü sayılan özne ve nesne ayrılığı her şeyden önce temsili, nesnenin eksiksiz bir şekilde özneye kurulabileceğini, tekabüliyeti varsayar. Özne ve nesne arasında temsili gerçekleştirenin dilin saydamlığı olduğu düşünülür. Bu saydamlık: Dilin, adlandırmanın (taxinomia) nesneyi eksiksiz bir şekilde özneye taşıyabileceği inancını pekiştirir.

Post-modernistler temsil düşüncesine karşıdır. Dil anlamın oluşmasında "nötr" bir araç değil, anlamın bizzat üretildiği bir yapıdır. Anlamın "özne merkezli" bir işleyişi olduğunu reddederler; ve bu özneyi "merkezsizleştirmeye", yerinden etmeye uğraşırlar. Post-modernistleri hazırlayan bir referans kaynağı olarak yapısalcılık, özne ve nesne arasında dil dolayımıyla kurulan temsil zincirini ortadan kaldırmayı amaçlamıştı. Dili, tarihsel özneyi ve süreci "askıya alarak" sadece *kendine* indirgemiş öznenin nesneyle bağıını kopartmıştır. Yapısalcılığa göre anlamı yaratan, nesneyle kavramı, gösterilenle, gösteren arasındaki bir örtüşme, tekabüliyet değil (böyle bir örtüşme olsa bile bu olumsal ve konjektüredir), dilin kendi içsel mekanizmasıdır. Özne yalnızca dilin, kültürün ya da bilinç dışının bir etkisi olarak betimlenip bir köşeye atılmıştır. Özne merkezsizleştirilerek öznenin

nedensel veya yaratıcı bir etkinliği olacağı reddedilir.(76) Özne dili değil, dil özneyi konuşur, dolayısıyla inşaa eder.

Yapısalcılık dilin tarihselliğine ve evrimine gönderme yapmaksızın hali hazırda işleyiş yasaları çerçevesinde analiz edilebileceğini savunur. Dil göstergeler sistemidir, daha fazla değildir. Gösterge ise bir nesnenin kavramı (gösterilen) ile görsel/işitsel ifadesinin (gösteren) oluşturduğu bir ilişkinin sonucudur. Gösterge nedensizdir ve farklılaşmaya dayanır; yani kelimeler ancak kendi gibi olmayan kelimelere gönderme yaparak anlam kazanır. Yapısalcılar anlamın referansı ile doğal ve dolaysız (olumsal) bağlantısını vurgularken post-yapısalcılar bu referansı (kökeni) de reddedeklerdir. Post yapısalcılar için anlam nedensizdir, yapısalcılıkta olduğu gibi gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiye indirgenemez. Dil yan anlamlar, metaforlar ve eğretilmelerden oluşmuş bir nebula'dır. Bunun için *"anlam hakkında karar verilemeyendir, temsil edilemeyendir, istikrarsızdır, sürekli ertelenendir"* (Derrida). Post-yapısalcılar için nesne değil dil ağırlık kazanır. Herşey dilin potası içinde eritilir; metaforik ve sonsuz bir dilin etkisine indirgenir.

Anlamın bu sonsuzluğunda ve belirsizliğinde kesin bir "bilme"den değil ancak "yorum"lardan bahsedilebilir. Onların yasanın karşısına yorum farklılığını koyarlar. Ne kadar hakikat varsa o kadar yorum vardır. Perspektivizmi ve göreceliği modern "nesnellik" istencinin karşısına koyarlar. Hatta Marx'ın XI. tezine gönderme yaparak dünyayı değiştirmenin karşısına dünyayı bütün çoğulluğu içinde yeniden yorumlamayı çıkarırlar. Post-modernistlerin epistemolojik düzlemdeki temsilin sonu düşüncesini, siyasal temsilin sonu ve imkansızlığı argümanı izleyecektir. Artık insanların sınıf, ulus olarak temsiline dayanan modern siyasa ile parlamentarist temsili demokrasiden söz edilemez. Post-modernistler sınıf, ulus gibi tanımlamaları fazlasıyla homojenleştirici bularak, bunlara karşı heterojenliği, farklılığı, kimliklerin ve cemaatların çoğulluğunu çıkarırlar. *"Temsil edilemeyen"* üzerine dikkatleri çekerek, öznelere çoğulluğu üstünde dururlar. Temsil edilemeyen siyasal karşılığı ise marjinaler (subaltern), her tür kimlikler, irili ufaklı cemaatlar ve farklılıklardır. Post-modernistler işçi sınıfı gibi modern öznelere karşı kimliklerin çoğulluğunu vurgularlar. Modern öznenin içinde yüzdüğü bir havuz görevi gören, sürekliliğin, ilerlemenin, kökenlerin aranışı olarak tarihe önem vermezler. Çizgisel zamanı rahatsız ölçüde teknik rasyonel, bilimsel hiyerarşik birşey olarak görürler. Ortak bir deneyim bütün ve köken olarak tarih düşüncesinin karşısına *"habitus"* kavramını geçirirler.

Habitus her insanın yaşam deneyimleri sonucu etrafına taşıdığı kültürel ve kişisel deneyimlerin tamamen özneye özgü, biricik tarafıdır. Özneye özgü olan habitus yapılaştırılmaz, bütünleştirilemez, herşey kendisine özgüdür ve kolektif anlayışı gerektirmez. Baudrillard, gerçek ve temsili arasındaki ilişkinin dumura uğradığını, her şeyin bir simülasyona döndüğünü söyler. Simülasyon ortamı ile birlikte gerçeğin yaşantılanmasının zemini ortadan kalkmıştır.(77) Simülasyonun gerçekliği, bizzat gerçeğin ölçütü haline gelmiştir.

Modern temsilin ve siyasetin imkansızlığı Baudrillard tarafından "Toplumsalın sonu ve sessiz yığınlar" olarak adlandırılır. Sessiz yığın, kitle bütün temsil istemlerini ve siyasal mesajları bir kara deliğe dönüşerek yutar. Böylece kayıtsız kitleler, tüm anlamın, mesajların ve kışkırtmaların bir kara delik tarafından yutulmuşçasına infilak edip içe göçtüğü kasvetli bir sessiz yığın haline gelir. Enformasyon anlamı ve toplumsalı çözerek, hiç de bir yenilik bolluğuna değil; tam tersine total bir entropiye yol açan bir türlü nebula çevirir.(78) Böyle bir yığın için siyasal bir temsil imkansızdır. Her ne kadar farklılıktan söz etseler de, post-modernistler sınıfsal, direniş özellikleri barından, devingen bir toplumsallıktan değil, homojenleştirilmiş kitle ve yığından söz ederler. Kitle ve yığın failsizleştirilmiş bir kavramlaştırma değildir. Nietzsche'nin sürü, Genç Hegelcilerin yığın, Ortega Y. Gasset ve Frankfurt Okulu düşünürlerince de "düşük bir kültürden" zevk alan, hemen her yerden fışkıran iktidara maruz kalan, hiç bir direniş belirtisi göstermeyen kitle kavramlaştırması, post-modern retorikte son sınırına ulaşmıştır. Toplumsalı her türlü sınıfsallığından iğdiş ederek kitle veya yığın adı altında manipüle etmek, toplumun artık direnemeyeceğine dair oluşan bir kötümserliğin sonucudur. Toplumsalın yığına çevrilmesi konusunda Marx, *Kutsal Aile*'de mutlak eleştiri olarak adlandırdığı Bauer kardeşler üzerinden şunları söyler; "... daha önceki tüm eleştirel ilişkiler, mutlak eleştiri bilgeliği ile yığının mutlak budalalığı ilişkileri durumuna dönüşmüşlerdir. Bu temel ilişki daha önceki eleştirel çalışmaların anlamı, eğilimi, anahtarı olarak görünür. İnsanlık ve ilerlemenin gerçek düşmanı "yığın" değil, kapitalist rejim tarafından toplumsal ilişkilerin insanlık dışılığıdır. Bu rejimin dönüşümü, eleştirel eleştirinin (Bauer Kardeşlerin) giriştiği gibi savaştaki gibi ideolojik savaşların değil ama ancak yığın tarafından yürütülen devrimci savaşın yapıtı olabilir".(79) Tüm insani ilişkiler, tüm iktisadi ve toplumsal bağlantılar bir tek temel ilişkiye, evrensel bilinç ürünü olan eleştirel eleştirinin mutlak bilgeliği ile "yığın"ın mutlak sonsuz ve onulmaz budalalığı arasındaki ilişkiye indirgenmiştir(80).

Marx ve Engels, Bauer Kardeşler'in toplumsalı yığın şeklinde manipüle etmelerini, mutlaklaştırmalarını eleştirirler. Toplumsalın bütün dinamizmi, yığının homojenliğinde buharlaştırılır. Toplumsalın yığına veya sessiz yığına dönüştürülmesi "*Yeni Kutsal Aile*" diyeceğimiz post-modernistler açısından da değişmemiştir. Yığının budalalığına karşı eleştirel eleştirinin mutlak bilgeliği rolünü ise günümüzde postmodernistler üstlenmektedir. Post-modernistlerin kimlik ve farklılık vurguları, sınıf gibi modern "büyük anlatıların" öznelerin sonu ve post-modernist öznelerin çoğulluğu gibi argümanları, post-marksist söylemler aracılığıyla sol retoriğe de sızmıştır. Bu retoriğe göre maddi çıkarlar diye bir şey yoktur. Yalnızca bunlar hakkında söylem yoluyla, dil aracılığıyla kurulmuş fikirler vardır. Günümüzde kapitalizm emek-sermaye çelişkisi üzerinden işlemediği için işçi sınıfının imtiyazlı bir yeri de yoktur.

Post-marksistler dilsel ve söylemsel olanın önceliği vurgusuyla marksizmdaki alt yapı-üstyapı ilişkisini olumsallaştırmaya ve konjonktürel duruma getirmeye çalışırlar. Öncü işçi sınıfı yerine, değişik toplumsal kimliklere sahip olan, ya da

hiçbir kimlik taşımayan insanlarca kurulmuş, belirsiz bir çoğul özne, halk veya kitle çıkarırlar.(81) Örneğin Mouffe ve Laclau birleşik bir özne olan işçi sınıfı mücadelesi yerine "çoğul"bir öznenin yürüttüğü, "radikal çoğulcu demokrasi" mücadelesi geçirirler. Demokratik mücadelelerin (kimlik ve farklılıkların) çoğulluğu, toplumsalın çoğulluğu ve belirlenmemişliği tarihin itici gücü olarak maddi çıkarların ve sınıf mücadelesinin yerini alır.(82)

Post-modernist "*belirlenemezlik*" veya "temsil edilemezlik" post-marksist söylemde, maddi altyapı ile üstyapının özerkliğine dönüşecektir. Altyapı ile üstyapı arasındaki tekabüliyetlik sonucunda işçi sınıfı ayrıcalıklı bir sosyalizm etkeni olmadığı gibi, sosyalizmin gelişmesine elverişli hiç bir toplumsal çıkarı da yoktur. Toplumsal olguların söylem içinde eritilmesi işçi sınıfı yerine "söylem yoluyla kurulmuş" çoğul bir öznenin konulması, ekonomik olgularla, politik olgular arasında karşılıklı ilişkinin (temsilin) bulunmadığının ortaya atılması, farklılıkların ve demokratik mücadeleler çoğulluğunun emek-sermaye merkezli bir sosyalist mücadeleye egemen kılınması, sol retorige sızmış post-marksist söylemin belirgin argümanlarıdır. Politik ve söylemsel olanın (üstyapının) maddi üretim ilişkisine tamamıyla özerkliği, maddi koşulların doğrudan doğruya yada zorunlu olarak siyasal olana dönüşemeyeceği yolundaki post-marksist kabule göre sınıfsal çıkarlar, siyasal olarak, yani dilsel anlamda ifade edilmeden ya da söylem yoluyla kurulmadan önce yoktur.(83)

Böyle bir anlayış ise dilsel olanın özneyi oluşturduğu yönlü post-modernist argümanlarla örtüşür. Başka bir deyişle sınıflar, maddi çıkarlara sahip olmadıkları ve siyasal aktörler olarak işlev görmedikleri için, sınıfsal çıkarlara ve mücadeleye atıfta bulunulmaksızın sosyalist bir strateji kurulabilir.(84) Sermaye ve emek arasındaki ilişki, bir zamanlar olsa bile artık kapitalizmin yapısının üzerinde kurulduğu temel ilişki değildir. Kapitalist sömürüyle doğrudan ilişkili bulunan işçi sınıfının o sömürüye son verilmesinden sağlayacağı çıkar, başka birininkinden fazla değildir; ya da sahip olduğu salt ekonomik çıkarlar, siyasal terimlere çevrilmeksizin yeterince savunulabilir. İnsanlar sınıftan başka kolektif kimlikleri paylaştıkları için, sınıfsal koşullar, onların yaşam durumlarının belirlenmesinde, başka herhangi bir toplumsal olgudan daha önemli değildir. İşçi sınıfının sosyalist projeyi benimsemesi ile buna uygun eylemlerde bulunma olasılığı, başka herhangi bir toplumsal ortaklaşmalarından daha kuvvetli değildir.(85)

Eğer postmodernistlerin elinde her kapıyı açan bir maymuncuk olsaydı, bu maymuncuğun adı "*öteki*"den başkası olmazdı. Öteki post-modern projenin çekirdeğinde yer alır. Öteki herşey olabilir, retorik bir sonsuzluktur. Bütün failer havaya uçurabilir, her kılığı girebilir.

Öyleyse nedir *öteki*? *Bastırılmışın dönüşüdür, akla karşı arzudur; kesinliğe karşı müphemliktir; temsile karşı temsile karşı temsil edilemeyendir; nedenselliğe karşı olumsal olandır; bütünlüğe karşı parçalılıktır; düzene karşı kaosdur; homojene karşı heterojendir; benzere karşı farktır; nesnellığe karşı göreceliliktir.; tek-*

rara karşı tekrar edilemez olandır, hakikata karşı yorumdur. Kısacası post-modernistlerin kendilerini tamınladıkları her şeydir. Öteki tamamiyle retorik bir kurgudur ve her kalıba uyar.

Yapıbozum bir bütünün parçalanarak barındırdığı keyfi içi hiyerarşilerin ve önvarsayımların açığa çıkarılmasını içerir. Yapının çift değerliliğini, körlüğünü keşfetmeye çalışır. Bir yapının içindeki birbiriyle savaş halinde olan anlamlandırma güçlerinin özenle ayıklanmasıdır. Bir yapının çekirdeğine nüfuz ederek, neleri bastırdığını ve nasıl çelişkilere düştüğünü incelemeye çalışır. *Yapının dışında bırakılanları, söylenmemiş olanları, dışlanmış ve gizlenmiş olanları açığa çıkarmayı*, bu amaçla özne/nesne, doğru/yanlış, iyi/kötü gibi kutupsal karşıtlıkların içerdiği hiyerarşileri sökmeye, yerinden etmeye, yeniden konumlamaya uğraşır. Kaideyi ve düzeni bozmak için "istisnayı" kullanmak ister.(86)

Öteki tümünden bu post-yapısalcı yönteme göre belirlenir. Post-yapısalcılar ikili karşıtlıkları bozmaya çalışırken öteki retoriği ile de bu ikiliği yeniden üretirler. Herşey her türlü tarihsel, toplumsal bağlamından kopartılıp dilsel karşıtlıklar temelinde yorumlanır*. Kısacası ötekinden bahsetmek aslında hiç birşeyden bahsetmemektir. Son olarak "Marx'ın katı olan herşey buharlaşıyor" cümlesinden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz. Modernite-post-modernite kutuplaşmasıyla "**kapitalist olan her şey buharlaşıyor**".

NOTLAR

- 1- Fredric Jameson; "Postmodernizm", YKY
- 2- Jameson; Age
- 3- Jameson; "Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", Postmodernizm içinde, Kıyı Yayınları, Der. Necmi Zeka
- 4- Jameson; agm.
- 5- Jameson; agm.
- 6- Jameson; agm.
- 7- Charles Jenkins; "Peter Eisenmann'la Söyleşi", Modernizmin Serüveni YKY
- 8- Jameson; agm.
- 9- Steven Best, Douglas Kellner; "Postmodern Teori", Ayrıntı
- 10- Steven Best, Douglas Kellner; age.
- 11- David Harvey; "Postmodernizmin Durumu", Metis
- 12- David Harvey; age
- 13- David Harvey; age
- 14- David Harvey; age
- 15- David Harvey; age
- 16- David Harvey; age
- 17- David Harvey; age

- 18- Ellen M. Wood; "Modernizm, Postmodernizm ya da Kapitalizm", Bilim Yayınları
- 19- Ellen M. Wood; "Postmodern Gündem Nedir?", age, Bilim Yayınları
- 20- Ellen M. Wood; agm
- 21- Ellen M. Wood; agm
- 22- Ellen M. Wood; "Küresel Kapitalizmde Emek, Sermaye ve Devlet", Ürün, Şubat 1998
- 23- Z. Bauman; "Postmodern Etik", Ayrıntı Yayınları
- 24- Perry Anderson; "Modernite ve Devrim", age içinde, Bilim Yayınları
- 25- Uğur Tanyeli; "Modernizmin Sınırları ve Mimarlık", Modernizm Serüveni, YKY
- 26- Henri Lefebvre; "Modern Dünyada Gündelik Hayat", Metis
- 27- Henri Lefebvre; age
- 28- Alain Touraine; "Modernliğin Eleştirisi", YKY
- 29- Peter Wagner; "Modernliğin Sosyolojisi", Sarmal Yay.
- 30- Peter Wagner; age
- 31- Alain Touraine; age
- 32- Z. Bauman; age
- 33- Alain Touraine; age
- 34- Mehmet Küçük; "Postmodern ve Düzenleştirmenin İronisi", Modernite versus Postmodernite, Vadi Yay.
- 35- Alain Touraine; age
- 36- M. Foucault; "Kelimeler ve Şeyler", İmge Yay.
- 37- M. Foucault; age.
- 38- M. Foucault; age.
- 39- M. Foucault; age.
- 40- M. Foucault; age.
- 41- Gulbenkian Komisyonu, sosyal bilimlere açın, metis
- 42- M. Foucault; age
- 43- M. Berman; "Katı Olan Herşey Buharlaşıyor", İletişim Yay.
- 44- M. Berman; age
- 45- M. Berman; age
- 46- K. Marx, F. Engels; "Komünist Manifesto", Gelenek Yay.
- 47- M. Berman; age
- 48- M. Berman; age
- 49- M. Berman; age
- 50- M. Berman; age
- 51- M. Berman; age
- 52- K. Marx, F. Engels; "Komünist Manifesto", Gelenek Yay.
- 53- Etien Balibar; "Marx'ın Felsefesi", İletişim Yay.
- 54- F. Nietzsche; "Seçilmiş Düşünceler", Çaba Yay.
- 55- T. Eagleton; "Hakiki Yansımalar", Edebiyat ve Eleştiri, Kış'94 sayı.5, İzmir
- 56- F. Nietzsche; "Böyle Buyurdu Zerdüşt", Varlık Yay.

57- Jürgen Habermes; *"Postmoderne Giriş Bir Dönüm Noktası"*, Nietzsche, Modernite versus Postmodernite, Vadi Yay.

58- Hans J. Govell; *"F. Nietzsche ve Avrupa felsefesi"*, AFA Yay.

60- G. Stauth, B. S. Turner; *"Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi"*, Modernite versus Postmodernite, Vadi Yay.

61- Jürgen Habermes; agm.

62- Jürgen Habermes; agm.

63- T. Eagleton; agm.

64- M. Heidegger; *"Sanatın Doğuşu, Düşüncenin Yolu"*, Patikalar, İmge Yay.

65- Belkıs Tarhan, Özen; *"Ben ve Tarih Hakkında"*, Patikalar, İmge

66- E. Balibar; *"İrrasyonalizm ve Marksizm"*, Birikim Sayı:50

67- Adorno, Horkheimer; *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*, Kabalcı Yay.

68- Adorno, Horkheimer; age

69- Adorno, Horkheimer; age

70- Horkheimer; *"Akıl Tutulması"*, Metis

71- Adorno Horkheimer; *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*, Kabalcı Yay.

72- Adorno Horkheimer; age

73- Jane Flax; *"Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori"*, Cogito-10, YKY

74- P. M. Rosenau; *"Postmodernizm, ve Toplumbilimleri"*, Ark Yay.

75- P. M. Rosenau; age

76- Steven Best, Douglas Kellner; age

77- Steven Best, Douglas Kellner; age

78- Steven Best, Douglas Kellner; age

79- Marx, Engels; *"Kutsal Aile"*, Sos Yay.

80- Marx, Engels; *"Kutsal Aile"*, Sol Yay.

81- Ellen M. Wood; age

82- Ellen M. Wood; age

83- Ellen M. Wood; age

84- Laclau, Mouffe; *"Hegemonya ve Sosyalist Strateji"*, İletişim Yay.

85- Laclau, Mouffe; age

86- P. M. Rosenau; age

(*) Erostratos: Antik Yunan'da tarihe geçmek için Diana Tapınağını ve kütüphanesini yakan kişi.

LAİKLİK MÜCADELESİ*

Memet ERKAN

I- Laikleşme Süreci

“Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya, Sezar’ın hakkı Sezar’a” tanındıktan sonra, papalarla krallar arasında, kilisenin denetimindeki topraklardan vergiyi kimin toplayacağı sorununun da yer aldığı, sürtüşmeler halinde dışavuran iktidar kavgası, burjuvazinin bir sınıf olarak ortaya çıkmasıyla birlikte yeni bir biçime bürünüyor. İktidarın paylaşılması veya tümüyle ele geçirilmesi problemi, iktidarın kaynağı tartışmasını da beraberinde getiriyor. Yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan burjuvazi, kendi ihtiyaçları doğrultusunda toplumun ve devletin yeniden örgütlenmesini istiyor. Bu yeni ve sert mücadelelere yol açıyor. İktidarı paylaşmak istemeyen aristokrası ve ruhban sınıflarıyla diğer toplumsal sınıflar (Tiers Etats) arasındaki mücadele ya devrimlerle, ya da reformlarla sonuçlanıyor. Yani modern laiklik düşüncesinin temelleri burjuvazinin ortaya çıkmasından önce başlıyor, ama onun bir sınıf olarak ortaya çıkışıyla şekil değiştiriyor; yeni bir nitelik ve hız kazanıyor. Uluslaşma süreci ve kapitalizmin gelişimiyle içiçe geçiyor. Rönesans ve Aydınlanma düşüncesi de bu sürece denk düşüyor, bu süreçle özdeşleşiyor ve bu süreçten-hız alıyor. Burjuvazi rasyonel ve evrensel bir söyleme yöneliyor. Çok-uluslu imparatorluklardan ulus-devletlere geçiliyor. Siyasî sınırlar yeni bir anlayışla yeni haritan çiziliyorlar.

Hristiyan toplumların tarihsel-kültürel ve bazen de etnik bütünlük arzeden toprak parçaları üstünde başlayan bu uluslaşma (ve homojenleşme) süreci, aynı zamanda Hristiyanlığın siyasal-toplumsal alanlardan sürülmesi sürecidir. Avrupa burjuva devrimlerinin düşünsel temellerini oluşturan Aydınlanma sürecinde, Batı Hristiyanlığı içinde bir ayrışma yaşanıyor. Bu ayrışmadan Avrupa Hristiyanlarının bir bölümü Protestan Kilisesi, Anglikan Kilisesi vb. olarak burjuva ulusal boyutlarda yeniden örgütlenmiş olarak çıkıyor. Bu, basit bir kilise reformu değil, “Reformasyon”, yani bir “yeniden oluşum”. Ve bu “yeniden oluşum” “yeni bir teoloji”yi de beraberinde getiriyor. Protestanlık, burjuva talepleri aşan heterodoks unsurları da ehlileştirerek yeni bir ortodoks çizgi ortaya koyuyor, yani hem bir kopuş hem de bir süreklilik var. Protestanlık Batı hristiyanlığını, yani o zamana kadar ki Katolikliği reforme etmiş, ondan koparak kendisini yaratmıştır; ama yeni dogmalarıyla Protestanlık da yeni bir ortodoksdir (Yani o da, kendi ideolojik ko-

* Bu yazı Şubat 1995’te yazılmıştı, Ağustos 1997’de kısaltmalar ve eklemeler yapılarak yeniden yazıldı.

numunu sorgulamayan, sorgulatmayan, sorgulanmasına şiddetli bir bağnazlıkla karşı çıkanlardandır). Reformasyondan dolayı kapitalizmle ve yeni egemen sınıflarla daha uyumlu bir ilişkiye girmiş; uzlaşmacı davranmış ve toplumsal, siyasal alandan büyük ölçüde bireysel düzleme çekilmiştir.

Reformasyona ve yeni teolojiye karşı çıkan güçler ise, Katolik kilisesi olarak kalıyorlar ve bütün eski dogmalarını savunmaya devam ediyorlar. Toplumsal ve siyasal alanda yaşanan çatışmalar sonucunda geri çekilmek, yeni durumu istemeseler de kabullenmek zorunda kalıyorlar ve kilisenin yaptığı “kısmî reformlarla” (bunlara “rötuş” demek daha doğru) gelişmelere ayak uydurmaya çalışıyorlar. Fakat her dinsel, ideolojik vb. toplumsal güç gibi katoliklik de, sert geçen mücadelelerden sonra, bir kere iktidardan ve güçten düştü mü, toplumsal alanlardan kovuldu mu, ortaya çıkan yeni durum ve toplumsal-ekonomik gelişmeler nedeniyle tekrar eski konumuna geri dönemiyor; bazı mevzileri tekrar kazansa da, kaybettiği tüm mevzileri geri alamıyor. Fakat mücadeleden de vazgeçmiyor. Farklı tarihsel dönemlerde farklı nedenlerle ya da yeni formülasyonlarla, daha önce kaybettiği mevzilerin bir kısmını tekrar kazanmak için, yeni sosyal, ekonomik, siyasal, ahlâkî vb. gerekçelerle ortaya çıkıyor. Bu nedenlerin yarattığı çalkantılarda taraf olarak tavır alıyor, dogmalarını hatırlatıyor, kendi çözümlerini sunuyor. Taraftarlarını toplumun en geri(cı) unsurları arasından derliyor ve toplumu geriye çekiyor. Daha çok toplumsal formasyonun geri olduğu yerlerde kent kültürüne ve kapitalizme en uzak kesimleri, köylüleri, taşra esnafını, prekapitalist unsurları temsil ediyor. Bu nedenle, özellikle bir “yeniden oluşumu” reddeden ortodoksinin hâkim olduğu yerlerde toplumun laikleşmesi sorunu hem bir süreklilik içeriyor, hem de mücadele daha sert geçiyor. Reformasyon sürecinden geçmiş Hristiyanlığın hâkim olduğu yerlerde ise, mücadele daha yumuşak geçiyor ve sorunlar uzlaşmalarla çözülüyor. Ama her halükârda laiklik mücadelesi ve bu mücadelenin sürekliliği elzem oluyor. (Daha sonraki bölümde üstünde duracağımız gibi, “laiklik” ve “sekülerlik” kavramları arasındaki nüans da buradan doğuyor.)

Evet, ortodoksi dogmalarından vazgeçmiyor. Papa kendisini, Hristiyanlığın “başlangıçtaki” dogmalarına bağlı saymaktadır. Galile’nin haklı olduğunu, dünyanın tepsi gibi düz değil yuvarlak olduğunu bile, Vatikan daha 1990’lı yılların başında lütfen kabul etti. Ve Yahudileri İsa’nın ölümünden artık sorumlu tutmayacaklarını da yeni açıkladı. Papa, eğitim alanından, kadın haklarına, doğum kontrolünden, kürtaja, evlenmeden, boşanmaya kadar birçok toplumsal ve hukukî alana müdahale etmektedir. Katolik kilisesine göre, laikler hâla düşmandır. Haçlı Seferlerinin ardındaki dinî-ideolojik güç olan Hristiyanlık ve bir örgüt olarak Vatikan, laik güçlerin doğum kontrolüne ve kürtaja ilişkin istemlerine karşı, ortodoks gerici Müslümanlarla işbirliği yapmakta bile hiçbir sakınca görmemektedir.* Kısacası

* Önce radikal İslamcılar, ardından Papa, bazı İslam ülkeleri ve tutucu Yahudi din adamları, 5-13 Eylül 1994’te Kahire’de düzenlenen “Dünya Nüfus ve Gelişme Konferansı”nı sabote etmek için büyük bir kampanya başlattılar. Dini çevrelerden başlayan bu muhalefet, tahmin edilenlerden çok

Papa, uluslar ve devletler üstü politika yapmaktadır. Evet, Papa Katolikliği, kilisenin nüfuz alanını bir anlamda devletlerden *ayrı* görmektedir, ama bu devletlerin üstünde olmak anlamındadır; laiklerin anladığı anlamda değil. İşte ortodoksi, laikliği ancak bu kadar kabullenebilmiştir, ona bu kadarı kabul ettirilebilmiştir. Kuşkusuz bu kadarını bile kazanmak ve kazanılanı korumak uğruna, az mücadele verilmemiş, az kan dökülmemiştir. Ve halen de mücadele hayatın içinde, değişik mevsimlerde devam etmektedir.

Örneğin yine bugünkü Papa II.Jean Paul'un açıklamaları, politik ve sosyal hayata ilişkin tutumları ve müdahaleleri bu söylediklerimizi ortaya koymaktadır. Papa gerçek bir politikacı olarak davranmakta, Polonya'dan Latin Amerika'ya kadar toplumsal ve politik müdahalelerde bulunmaktadır. Yani o, sadece doğum kontrolüne karşı değildir; o boşanmaya da karşıdır, Aids'e rağmen prezervatife de karşıdır. O, sosyalist sisteme, devrimcilere, sosyalistlere ve onlara yakınlık duyan, haklarını arayan insanlara da karşıdır. Plaza Mayo Annelerine de karşıdır. Katolik kilisesinin ve Polonyalı rahiplerin, Polonya'da sosyalist sistemin yıkılışında oynadığı rol herkes tarafından bilinmektedir. Kuryelikten istihbarata kadar her alanda çalışmışlardır. Hattâ Papa, Polonyalı katolik rahiplerin, "devlete ve komünizme karşı mücadelesinde" gizlenebilmeleri ve daha iyi çalışabilmeleri için evlenmelerine bile özel izin vermiştir. Bu durum, "özel iznin" "unutulup", evlendikleri gerekçesiyle bu rahiplerin hepsinin kiliseden atılmasıyla ortaya çıkmıştır. Ve olayı medya örtbas etmiştir. Sadece sosyalist sistemin yıkılmasında değil, Latin Amerika devrimci dalgasının bastırılmasında da aktif rol almıştır. Örneğin, Nikaragua'da Sandinist Hükümette görev alan beş rahibi ve devrimcilerle, sosyalistlerle, devrimci gerillalarla işbirliği yapan ve Saint Paul öncesi bir Hristiyanlık yorumu olan, İsa'nın dogmasına dayanarak Hristiyanlığı "yoksulların dini" olarak gören "Kurtuluş Teolojisi"ne bağlı bazı Latin Amerikalı katolik rahipleri "azarlamış" ve cezalandırmıştır; onları görevlerinden almıştır. Arjantin'in ziyareti sırasında da Plaza Mayo Annelerinden sıradan katolik bir anne yardım istemek için yaklaşıncı, Papa o kadıncağızı hiç muhatap almamış ve hızla meydanı terketmiştir. Yani tarihe "sosyalizmi yıkan papa" olarak geçecek olması boşuna değildir. Azılı bir anti-komünisttir; sınıf kını yüksek, insanlığı düşük biridir.

Bu nedenle, popüler yanlışla karşılaştıkça, bir bütün olarak Hristiyanlık dininin değil, Hristiyan toplumların ve esas olarak da devletin laikleştirmenin altını çizmek gerekiyor. Anti-klerikal mücadeleler ve Hristiyanlık içi kavgaya varan tartışmalar,

daha fazla taraftar ve destek buldu. Vatikan'ın ve İslamcı yobazların iddiası "konferansta ele alınacak 20 yıllık **Eylem Programı**'nın ahlâki ve dinî değerlere zarar vereceği"dir. Bu gerici güçler, konferansın bildirisinde nüfus artışına karşı önerdiği "doğum kontrolü, kürtaj ve cinsel eğitimin yaygınlaştırılmasının" evlilik dışı cinselliği teşvik edeceğini, toplumu yozlaştıracağını söylemektedirler. Sanki, okullarda cinsel eğitim verilmeyen toplumlarda evlilik dışı cinsel ilişkiler yokmuş ve kürtajın yasak olduğu ülkelerde de kadınlar, istenmeyen çocukları gerekirse ilkel yöntemlerle başvurarak düşürmüyorlarmış gibi, bu gerçekçeye dayanarak bir cephe halinde boykot etmişlerdir.

Protestanlığı (reformasyon ve yeni teoloji) bir ölçüde yeni dünyevî düzenle uzlaşmış ve Katolikliği de toplumsal ve siyasal alandan çekilmeye zorlamıştır. Fakat Katoliklik geri adımlar atarken, hiçbir iddiasından vazgeçmiş de değildir. Burada kastettiğimiz bir kurum olarak hristiyanlıktır, yoksa, tek tek birçok rahip laikliği kabul etmiş, içine sindirmiş olabilir. Ama bir kurum olarak hristiyanlık, özellikle de katoliklik, laikleşmemiştir. Verilen mücadelelerle laikleşen hristiyan toplumlardır. Türkiye için de benzeri bir durum söz konusudur. Kuşkusuz laikliği içine sindirmiş olabilir. Ama bir kurum olarak hristiyanlık, özellikle de katolik, laikleşmemiştir. Verilen mücadelelerle laikleşen hristiyan toplumlardır. Türkiye içinde benzeri bir durum söz konusudur. Kuşkusuz laikliği içine sindirmiş imamlar da vardır; ama yine de Türkiye’de laikleşen kitaplı bir din olarak İslam değil, müslüman halktır, toplumdur. Bu da her toplumsal mücadelede ve kazanımda olduğu gibi laiklik mücadelesinin sürekliliğinin bir nedenidir. Toplumsal, politik ve ekonomik kazanımların pek çoğu bir kere elde edilince mutlaka geri dönülmez bir biçimde elde edilmiş olmuyorlar. Her yeni kuşak bu kazanımlar için yeniden ve yeniden mücadele ediyor, bir kere daha hak ediliyor.

Laiklik mücadelesi, tarihsel gelişmelere, koşullara göre sertleşiyor ya da yumuşuyor. Toplumun laikleşmesi sorununu, bir kerede temelli olarak çözmek mümkün olmuyor. Daha önce de söylediğimiz gibi ortodoksi, farklı tarihsel dönemlerde özellikle gericilik, karşı-devrim ve toplumsal felaket dönemlerinde yeni formülasyonlarla, daha önce kaybettiği mevzilerin en azından bir kısmını tekrar kazanmak için, sosyal, ekonomik, siyasal, ahlâkî vb. nedenlerle yeniden yeniden ortaya atıyor. Bu nedenlerin yarattığı çalkantılarda taraf olarak tavır alıyor, dogmalarını hatırlatıyor, kendisini bir çözüm olarak sunuyor. Doğal olarak bu durum, laiklik için mücadeleyi de sürekli olarak gündemde tutuyor. Hele hele laiklik, bir toplumsal-siyasal devrimle, ya da ciddi toplumsal dönüşümlerle beraber gelmemişse, laiklik mücadelesindeki zigzaglar, ileri geri gidip gelmeler daha fazla oluyor. Laiklik mücadelesi bir tarihsel süreçtir, sendikal bir hak almaya benzemiyor.

Az önce söylediğimiz, “toplumun laikleşmesi sorununun, bir kerede ve temelli olarak çözülmesinin mümkün olmadığı” bağlamında, şunu da eklemek gerekiyor. Bütün hatalı, eksik vb. uygulamalarına rağmen, Mustafa Kemal’in laiklik konusundaki tutumu da, o tarihsel dönemde bir *çözüm*dü. Dolayısıyla politik olarak yanlış değildi ve ilerici bir atılımdı. Fakat, ulusal düzeyde yaşanan toplumsal, ekonomik, siyasal gelişmeler (kapitalistleşme, kentleşme, sosyalistlerin ve işçi hareketinin durumu vb.) ve dünyada yaşanan politik ve sosyal değişimler, bugün Türkiye’de, laiklik sorununun farklı bir zeminde *yeniden çözülmesini* gündeme getirmektedir. Bugünkü tarihsel süreçte geç-milliyetçilik akımlarının ve İslam fundamentalizminin yükselişi de bu mücadeleyi öne çıkartmaktadır.

Daha önce, tek-tanrılı ve kitaplı dinlerdeki ortodoksinin toplumsal ve siyasal alandan elini tamamen çekmesinin mümkün olmadığını söyledik. Çünkü ortodoksi, bir yeniden oluşumu kabul etmemekte, her türlü uzlaşma çabasını “Allah’ın dinini

bozmak” ve “büyük bir uhrevî tehlike” olarak görmekte ve dogmalarını ısrarla savunmaktadır. Tek-tanrılı ve kitaplı dinlerin hâkim olduğu ülkelerde/toplumlarda kutsal kitaplar, hadisler vb. “*kökene dönmüş*” için, sürekli bir referans kaynağı olarak ortada durmaktadır. Yaşanan dünyevî sorunlar karşısında ekonomik, siyasal alternatiflerin kalmamış oluşu, çaresizlik hissi ya da toplumsal ahlâkî değerlerdeki çöküntü gibi nedenler yeni arayışları gündeme getirdiğinde kutsal kitaplara, hadislere vb. geri dönmekte, referans olarak onlara başvurulmakta ve tarihin en eski “devlet ve toplum” ideolojileri bütün “kutsallığıyla” ortaya çıkmaktadır. Ve bu çıkış, o güne kadar elde edilen toplumsal, siyasal tüm demokratik kazanımları silip süpürmekle tehdit etmektedir.

Bu nedenle, Türkiye ile aynı tarihsel kuşak içindeki İslam ülkelerinin laiklik konusunda Türkiye’ye göre daha az başarı kaydetmiş ve bazılarının da bunları hızla kaybetmekte oluşu, üstünde düşünülmesi gereken bir konudur. Görünen odur ki, toplumsal devrimsiz başlayan süreçler, laikliğin yerleştirilmesinde daha az başarılıdılar. Buralarda laiklik yanlısı güçlerin mücadelede daha uyanık ve kararlı olması gerekiyor. Burjuva devriminde kitlelerin aktif katılımı zayıf da olsa, devrimci yolla gelen toplumsal kazanımlar görece daha kalıcı oluyor. Kuşkusuz, bu ülkelerdeki demokratik güçler, toplumsal temelin zayıf olması nedeniyle, burjuvazinin uluslararası mirasına daha çok yaslanmaktadırlar.

II- Laiklik ve Sekülerizm

Reformasyondan geçmiş ortodoksinin hâkim olduğu Almanya gibi ülkelerde laikleşme süreci görece hafif, yumuşak, yaşanmıştır ve sekülerizm adıyla alınır. Laiklik ise, reformasyondan geçmeyi reddeden katolik ortodoksisinin yeni sınıflar ve toplumsal güçlerle mücadelesinde toplumsal ve siyasal alanlardan sürülüp çıkarılması sürecinin adıdır ve izafidir. Bu anlamda İslam toplumları da, toplumsal mücadele içinde yaşayacakları bir aydınlanmayla laikleşebilirler. Fakat, hem reformasyondan geçmeyen hristiyanlığın hâkim olduğu, hem de burjuva devriminin “tepeden devrim” olarak yaşandığı toplumlarda laiklik mücadelesinin daha sert geçeceği ve burjuva düzen içinde bile “uzlaşmanın” daha uzun zaman alacağı söylenebilir. Türkiye’nin laikleşme süreci buna örnek gösterilebilir. Sekülerizm ise, bu anlamda, aynı sürecin Anglo-Sakson/Cermen dünyasında, “yeni bir teoloji”yle gelen ve “yeniden oluşum” sürecinden çıkan bir uzlaşmayla, protestanlığın ve burjuvazinin uzlaşmacı tutumuyla daha yumuşak yaşanmasının adıdır. Türkiye ve İslam ülkeleri gibi toplumların geç kalmışlıkları da hesaba katılırsa, bu ülkelerin bir de bu nedenle, “seküler” değil, (jakoben) “laik” yollar izlediği ve izlemek zorunda olduğu üstünde düşünülmelidir. Tabii burjuvazinin tarihsel olarak gericileştiği bir dönemde gerçekleşen yerel burjuva devrimlerinde restorasyon döneminin de çok çabuk geldiğini, hatta devrimin daha baştan restoratör güçleri kendi içinde beslediğini unutmamak.

Başta Kemalizmin ve Kemalist laikliğin yeni savunucusu Toktamış Ateş olmak üzere, bazı yazarlarda görülen sekülerizm-laiklik, ya da bazı liberal ve muhafazakâr yazarlarda ve gazetecilerde görülen “laiklik-laikperestlik” ayrımları yukarıda tartıştığımız farklı tarihsel evrimlerden kaynaklanmaktadır. Sekülerizm-lâiklik kavramlarını bu çerçevede biraz açalım.

Laiklik mücadelesi, devletin ve siyasî iktidarın dünyevileşmesi, kutsallıktan arındırılması ve toplumsal güçlere göre yeniden düzenlenmesi mücadelesidir. Yani bu mücadele, aynı zamanda, yasaların Tanrıya/Kiliseye, yürütmenin Krala ait olduğu toplumsal düzende bir siyasî iktidar kavgası, bütün yetkileri (yasama, yürütme, yargı) ele geçirme çabasıdır.* Bu mücadelenin toplumsal, sınıfsal temelleri, tarafları vardır. Ve her iki taraf için de amaç temelde aynıdır. Birileri, bütün yetkileri kutsal öbür dünya adına isterken; diğerleri, aynı yetkileri bu dünya adına istemektedirler. Bu nedenle, birinciler insanların “kul”, “teba” olduğunu, yasa yapma yetkisi bulunmadığını söylerken; ikinciler, insanların sorumlu ve yetkili bireyler, yurttaşlar olduğunu ve kendi kendilerini yönetebileceklerini söylemektedirler. İşte Laiklik ve Sekülerizm bu bir ve aynı mücadelenin adlarıdır. Yani, Tanrı’nın kulları için uygun gördüğü iddia edilen toplum ve devlet düzenine ve yasalarına karşı, toplumun içindeki güçlerin kendi düzenlerini kurmak ve yasalarını yapmak yolunda verdikleri mücadelenin farklı toplumsal formasyonlardaki farklı evrimlerinin adlarıdır. Nasıl teorik bir soyutlama olarak, bir tek kapitalist ya da feodal toplumsal formasyon varsa ve farklı ülkelerde farklı tarihsel-toplumsal birikimi, geleneği olan yerlerde bunların farklı versiyonları olabiliyorsa, bu, laiklik için de geçerlidir, aynıdır.

“Bizim sadece “Laiklik” adı ile tanıdığımız kavram, Batı’da iki ayrı isim altında tanınmaktadır: Katolik kültürünün hâkim olduğu Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri; İtalya, Fransa...) “*Laiklik*” ismi ile; Protestan kültürünün hâkim olduğu Germen ve Anglo-Sakson kökenli ülkelerde (Almanya, İngiltere, A.B.D...) “*Sekülerlik*” ismi ile tanınır. “Laiklik, bir anlamda Latin/Katolik tarzı bir dünyeviliktir ve Laisizm, kendisine karşı rüşünü ispat etmek için çok didiği Katoliklik gibi sert ve az müsamahalı ya da müsamahasızdır. “*Sekülerlik* ise, esas hüviyet olarak bir Anglo-Sakson-Germen/Protestan dünyeviliğidir ve Sekülerizm de Laisizm’e nazaran daha mütedildir. Ancak, bu iki terimin zaman-zaman birbirinin yerine kullanıldığına dikkat etmek gerekir.

“Laiklik ve Sekülerizm arasındaki bu farkı kısaca şöyle (de) belirtebiliriz: Protestan dünyası iki aşamada dünyevileşmiştir: önce dinini yumuşatarak bu-dünya’nın legalitesini din açısından önemli ölçüde sağlamış, sonra da dini ile arasına emniyetli bir mesafe koymuş ve dinine tam sırt çevirmeden yüzünü bu-dünya’ya dönmüştür. Bu, *Sekülerizm*’dir. Katolik dünyası ise tek aşamada dünyevileşmiştir:

* Yasama ve yürütme yetkileri krallarla kilise arasında bu derece net ayrılmış değildir. Engizisyon mahkemeleri ve Haçlı Seferlerine çıkan Papalık orduları örneğinde olduğu gibi kilise yürütmeye de müdahale etmiştir. Bugün de Vatikan bir devlet olarak uluslar arası anlaşmalara imza koymaktadır.

Katolik Kilisesi yumuşamadığı için, bir defada, Katolik Kilisesi'nin ağır baskısına bir o kadar ağır ve sert cevap vererek dini ile arasına büyükçe ve soğukça bir mesafe koyup kalın bir emniyet duvarı örmüş ve ondan sonra sırtını dinine, yüzünü bu dünya'ya çevirmiştir. Bu da *Laisizm*'dir.

"Laikleşme/Sekülerleşme hareketinde esas motor görevini üstlenen, Katolik ve Protestan Kiliselerinin egemenlik alanlarındaki ülkeler olmuş, Ortodoks (kilisesinin hâkim olduğu) ülkeler daha ziyade, takip edici ve kopyacı olmuşlardır." (Durmuş Hocaoglu, *Batı Tarzı Dünyevîleşme: Lâiklik ve Sekülerlik, Türkiye Günlüğü* dergisi, sayı: 28, Mayıs-Haziran 1994, sf.: 93-94, 109).*

Görüldüğü gibi, laiklik ve sekülerlik arasındaki farkı yaratan Batı hristiyanlığındaki protestan-katolik ayrışması ve bu ayrışmanın yanısıra toplumsal ve siyasal alanda aynı amaç için verilen mücadelelerin farklılığıdır. D. Hocaoglu'nun "sert, az-müşamahalı ya da müşamahsız" diye nitelediği Katoliklik, dogmaların tartışılmazlığını, reformasyonu reddeden ortodoksinin en katı kesimini temsil etmektedir. Ve bu ortodoksi, toplumsal ve siyasal alanın düzenlenmesinden elini çekmek istememektedir. Bu nedenle laiklik taraftarları da, dine karşı daha kuşkucu, sert ve kararlı olmak zorunda kalmaktadırlar. "Kapitalizmin ahlâkı" olmayı kabullenmiş olan protestanlık ise, kapitalizmin gelişmesinin ideolojik boyutunu tamamlayan önemli etkenlerden biri olmuştur. Bu nedenle, egemenliğin kaynağı, devletin ve toplumsal alanın düzenlenmesi tartışması, "laisizme nazaran daha mütedil" olan ve "sekülerizm" olarak anılan farklı bir sürecin yaşanarak bir uzlaşmayla tamamlanmasına yol açmıştır.

Toktamış Ateş ise, bu ayrımı, tarihsel bir ayrışma ile, katolik dünyevîleşmesi ve protestan dünyevîleşmesi olarak açıklamamakta, böyle bir tarihsel ayırmadan da söz etmemektedir. Laiklik ve sekülerizm arasındaki farkı, toplumsal gelişmişlikle açıklamakta ve sekülerizmi "*çağdaşlaşma*" olarak tarif etmektedir. Laiklik ve sekülerizm ayrımını bilinen bu derece farklı yapınca, T. Ateş, Diyanet'i savunmaya kadar varan "ilginç" sonuçlara ulaşmaktadır. Ateş'e göre, "Sekülerizm, aşağı yukarı; din ve vicdan özgürlüğü ile aynı şeydir." Yani, "... insanların bu inançları konusundaki hoşgörünün, yasalar tarafından güvence altına alınmasıdır. Laiklik ise tüm bunlara ek olarak egemenliğin kaynağının Tanrı değil, halk olması demektir." Yani, "yönetenlerin, 'yönetme yetkisini' Tanrıdan değil, halktan alması; yasaların kaynağının 'Tanrı buyruğu' değil, halkın özgür iradesi olması demektir. Laik toplumda, hiç kuşkusuz din ve vicdan özgürlüğü vardır, ama bunun ötesinde bir de 'egemenliğin kaynağının halk' olması özelliği vardır." (T. Ateş, *Laiklik*, sf.: 142, Ümit Yayıncılık, 1994) diyor ve sekülerizmi ileri ülkelere özgü bir durum, lâiklik sonrası bir aşama, bir hedef, "*çağdaşlaşma*" olarak değerlendiriyor. (age sf.: 22) Laikliği ise, toplumsal olarak geri ülkelere, yani "din-devlet mücadelesini yaşa-

* Durmuş Hocaoglu ile aynı dünya görüşünü paylaşmıyoruz, fakat laiklik ve sekülerlik arasındaki farklılıkları tarihsel bir yaklaşımla açıklaması nedeniyle yazımızda onun tanımlarını kullanmakta bir sakınca görmedik.

mamış", bu çatışmayı yaşayıp aşmamış, tamamlamamış ülkelerde uygulanan bir biçim; bir süre için, dinin devletin denetimi altına alınması ve denetlenmesi zarureti olarak anlamakta (age sf.: 29-30) ve bu nedenle de bugün Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığını savunmaktadır. (age sf.: 32)

Toktamış Ateş'in tarif ve yorumları Fransa gibi Latin/Katolik dünyevileşmesinin yaşandığı ülkelerin tarihsel-toplumsal gelişimleri düşünüldüğünde açıklayıcılığı kaybediyor. Fransa'nın bugün ortodoks İslama karşı takındığı tavrı da anlamak zorlaşıyor. Kemalizmin karşısında duran ve benzeri ayrımlar yapan bazı liberal ya da muhafazakâr burjuva yazar ve gazetecilerin (örneğin gazeteci Hadi Uluengin gibi) Fransa ve "laikperestlik", "laikçilik" vb. üstüne homurtulu yazılar yazmaları da sadece "Amerikancı" olmalarına veriliyor.

III- Ortodoks İslam ve Laiklik

Özellikle bütün tek-tanrılı ve kitaplı dinlerin siyasetle ilgileri olmuştur. Din ile devlet, toplumun düzenlenmesi ve iktidarların kendilerini meşrulaştırmaları bağlamında belli tarihsel dönemlerde örtüşmüşlerdir. Bu örtüşmenin daha çok kapitalizm öncesi toplumlara ait olduğu da yaygın bir önkabuldür. Çok tanrılı antik toplumların yasama, yargı, yürütme bağlamında, yani politik bağlamda tanrısallaşmış Kral'ından (yani siyasetin tanrısı kraldan, ya da Tanrı-Kral'dan), feodal toplumların iktidar tekeli kaybederek "Tanrının yeryüzündeki gölgesi" (Osmanlıcası "Zıllullah-ı Fil Alem") olan Kral'ına kadar bir süreklilik ilişkisi de izlenebilir. Bir başka deyişle, iktidarın kaynağına, devletin ve toplumun düzenlenmesine ilişkin olarak ideolojik düzeyde dinsel ve laik iki meşrulaştırma anlayışı çarpmıştır. Bu son cümleye bağlı olarak belirtmek gerekirse, İslamcılarının beğenerek tekrarlayıp durdukları ve eksik, yüzeysel değerlendirmelerine kaynaklı eden, A.B.D.'deki Başkanın ve mahkemede sanık ve tanıkların kutsal kitap üstüne yemin etmeleri, rahiplerin nikâh kıymaları ve paraların üzerinde "Tanrıya güveniyoruz" ibaresi örnekleri de bu iki meşruiyet anlayışının mücadelesine ve uzlaşmasına dayanmaktadır.* Bu iki anlayışı uzlaştırma çabası Türkiye'de de görülmektedir. Bazı DYP'li İslamcı milletvekilleri Meclis Başkanı Hüsametdin Cindoruk'a başvurup Meclis'teki "Egemenlik Ulusundur" şiarını "Millî Egemenlik Ulusundur" şeklinde değiştirtmişlerdi ve bu gazetelere de yansımıştı bir ara. Dolayısıyla, "Mutlak Egemenlik Tanrınınındır" denmiş oluyordu. Böylece bireylere, uluslara "cüz'i irade" tanınarak laik bir toplumsal, siyasal alan yaratılmaya çalışılıyordu.

Laiklik, Hristiyan dünyasının bir ürünü olmasına rağmen, Hristiyan toplumlara içkin, sadece onlara özgü doğal bir şey değildir. Bu, bütün tek tanrılı ve kitaplı

* Amerika'da laikliğin kendine özgü gelişimi ve laiklerin güncel mücadeleleri için Yasemin Çongar'ın, 3 Mart 1996 tarihli Milliyet gazetesinde yayımlanan "ABD'de Laiklik" adlı yazısına bakılabilir.

dinlerin hâkim olduğu toplumların toplumsal, sınıfsal mücadeleye ve ihtiyaçlara bağlı olarak, zaman içinde “laikleşebileceği”; yani dinlerin, devletin ve toplumun düzenlenmesi talebinden ve dolayısıyla da iktidar talebinden toplumsal mücadeleye bağlı olarak vazgeçmek zorunda kalacağı anlamına gelmektedir. Bu yargıya, Avrupa ülkelerinin Aydınlanma’ya paralel olarak kapitalist, laik ve çoğulcu demokratik ülkeler olması örneğine bakılarak ulaşılmakta ve bunun İslam için de geçerli olduğu düşünülmektedir. Kur’an’daki, devletin ve toplumun düzenlenmesine ilişkin “hukuki” ve “politik” denebilecek ayetlerin sanıldığı kadar çok ve önemli olmadığı söylenmektedir. Kur’an’da bir islamî toplum ve devlet örgütlenmesi için somut ve özel kurumların, mekanizmaların, süreçlerin, düzenlemelerin “İslam, hiç olmazsa Kur’an göz önüne alındığında bu tür ayrıntılı bir siyasî programdan kesinlikle yoksun” bulunduğu, bu tür ayetlerin çok genel bazı tavsiyeler içermesindendir ki, İslamî toplum ve devlet projesine ilişkin göndermelerin, peygamberin ve halifelerin yaşadığı dönemlere ilişkin olduğuna dikkat çekilmektedir. Hem peygamberin sünnetinin hem de halifelerin karar ve uygulamalarının da Kur’an’a dayanan karar ve uygulamalar olmadığı, dönemin ihtiyaçlarına cevap veren akılcı, yönetme sanatının kurallarına uygun kararlar ve uygulamalar olduğu belirtilmektedir. İslamın reforme edilebileceği, onun şeriat kolunun “kesilebileceği”, ya da bir “uzlaşmayla” şeriatın (İslamın, toplumun ve devletin örgütlenmesine, hukuka ve gündelik hayata ilişkin düşüncelerinin, emirlerinin), İslamdan ayıklanabileceği, ya da farklı bir yorumla uzlaştırılabileceği, bireyler için laik alanların yaratılabileceği düşünülmektedir.**

Bu düşünce yanlış değildir. Ama argümantasyonu tartışılabilir. Elbetteki müslüman toplumlar da, kendi Aydınlanmalarını yaşayarak, aydınlanarak laikleşeceklerdir. Laikleşme her İslam toplumunda farklı süreçler izleyecektir. Hattâ her toplumun değişik kesimlerinde de laikleşme süreci, inancın içeriğine, yorumuna ve devletle vb. olan ilişkisine, mesafesine bağlı olarak farklı olabilir. Türkiye, bu açıdan, diğer müslüman ülkelere göre daha şanslıdır. Çünkü elinde, heterodoks inançlarının ve tasavvuf geleneklerinin zenginliğinden, laiklik mücadelesinde şimdiye kadar katetmiş olduğu yola ve Anadolu halkının Sünni müslümanlarının çoğunluğunun dine ilişkin pratik, sağduyulu yaklaşımları gibi etkenler bu süreçte diğer ülkelere bakarak görece bir avantaj oluşturmaktadır. Türkiye’nin müslüman insanların büyük çoğunluğu kendilerini, özel bir vurguyla “laik” olarak tanımlamasalar bile demokrasiden, yeterince nasibini almamış bile olsa *laik bir hukuk ve devlet düzeni* altında yaşamaktan da memnundurlar, sırf laikliğe verdikleri değerden dolayı. Belki tam da bu nedenle Türkiye’de yobazlara “şeriatçılar” sıfatı lâyük

* Toplum ve devlet örgütlenmesine ilişkin “ayrıntılı bir siyasî program” diğer dinlerde de yok. Ama onların devlet ve toplum yönetimi üstüne söz söylemesini, iktidar üstünde hak iddia etmesini engellemiyor. Yine de toplumun ve devletin laikleşmesinin önüne engel olarak dikiliyorlar. Ve hiçbir yerde din, kutsal kitabından ibaret olarak hüküm sürmüyor.

** Bu paragrafta, İslam Felsefesi üstüne çalışmalarıyla tanınan Prof. Dr. Ahmet Aslan’ın “Son Seçimler Üzerine Bazı Aykırı Düşünceler” adlı yazısından yararlanılmıştır.

görüldüğü, pejoratif bir anlam da yüklenerek. Çünkü şeriat, yasa demek olmakla birlikte, bu yasanın bir uygulaması olan kol-bacak kesmek, vahşet anlamına da geliyor halkın gözünde.

Az önce sözü edilen “bu yanlış olmayan düşüncenin” nasıl gerçekleşeceği, hangi güçlerin bu kavganın tarafları olacağı ve nasıl olacağı belirtilmelidir. Bu mücadelenin itici gücü, ya da motoru işçi sınıfı ve sosyalistlerdir. “Devrimci barutu tükenmiş” bir sınıf olarak burjuvazinin bu mücadelenin öncüsü olamayacağı ve bugüne kadar olamadığı açık. O daha 1940’ların başından beri restorasyon yolunu seçti. Aksi taktirde, sivil toplumcular vb. tarafından toplumsal ilişkilerin ve devletin laikleştirilmesinin öznesinin burjuva aydınları, politikacılar, cemaatler ve konuyla ilgili laisist sivil toplum örgütleri olarak görüleceği, görüldüğü açık. Bunlar biraraya gelip bir toplumsal uzlaşma hazırlayacaklar. Burjuva sınıflar arasında olacak böyle bir uzlaşmanın oldukça geri bir zeminde olacağını tahmin etmek için zekî olmak gerekmiyor. Sosyalistler için uzlaşma ancak devrimi yapamama, iktidarı alamama durumunda söz konusu olacak fiili bir durumdur ve bu da geçicidir. Çünkü en mükemmel laik devletler sosyalist devletler olmuştur. Bu nedenle laiklik mücadelesi sosyalizme kadar sürecek bir mücadelenin parçasıdır. Hattâ belki de devletsiz topluma kadar!

Müslüman dünyası, Hristiyan Batı toplumları gibi bir Aydınlanma yaşamamış ve din devletin dışında ayrı bir örgütlenmeye gitmemiştir. Gerçi Hristiyanlık da, Roma İmparatorluğunun inanç düzleminde fethettikten sonra yüzyıllar boyunca devletle içiçe bir varlık sürdürmüştür; devlet dini olmuştur. Ama sonraları, özellikle burjuva devrimlerinin şafağında, önce kafalarda ve burjuva devrimleriyle de fiilen tekrar devletin dışına itilmiştir. İslam ise, ne ulusal ne de uluslar arası düzeyde kiliseler ve onların merkezî örgütlenmesi gibi organik bir örgütlenmeye de sahip olmamıştır. İslam, başından beri, dinsel bir kurum olarak değil, bizzat devlet olarak kurumsallaşmıştır. Muhammet de bu nedenle İslamın sadece peygamberi değil, aynı zamanda bir siyaset adamıdır. Bu sözünü ettiğimiz, İslamın kendi başına kurumsallaşmamış oluşunun, yani İslamın başında bir Vatikan’ın olmayışının, bugün müslüman toplumların laikleşmesi için bir avantaj olarak yorumlanabileceği de söylenebilir. Ama bu, onun devletle birlikte varolma, onunla birlikte örgütlü olma geleneği hafife almayı, önemsememeyi gerektiren bir durum değildir. Çünkü bu gelenek Osmanlı’dan günümüze kadar geliyor. İslam, ya devletin denetimi altında olmaya, ya da İran’daki gibi devletin tepesinde olmaya alışık. Bugüne kadarki laikleşme sürecini geriye çevirmeye çalışan İslamcıların da hedefi, yeni bir “ruhban”, ya da şimdilerde kullanılan deyimle bir “aydın-ulema” sınıfı da yaratarak üste çıkmaya çalışmaktır.

Fundamentalist akımların varlığı, tek-tanrılı, kitaplı dinlerin “reform edilebileceği”, “laikliğe uygun hale getirileceği” düşüncesine karşı ortaya çıkabilecek engelleri göstermektedir. Bu engeller bu düşüncüyü yanlışlamamaktadır. Bu engellerin yanlışladığı, laiklik mücadelesini tarihsel ortamdan, toplumsal gelişmişlikten ve

sınıfsal ve toplumsal mücadelelerden kopartarak ele alan ve uzun zamandır fiilen aşılmış olan kemalist laiklik anlayışıdır. M.Kemal sonrası yönetici kemalist kadrolar, dayandıkları sınıfın zayıflığı ve İkinci Dünya Savaşı'na müttefiklerin safında girmemenin getirdiği kapitalist dünyadan soyutlanmayla yalnızlaşmışlardır. Bu tedirginlik ve sosyalist sistemin ve Arap milliyetçiliğinin estirdiği sol rüzgârın kuşatması altında başlamıştır restorasyon. Gericileşerek tekrar kendilerini emperyalizme kabul ettirme yolunu seçtiler. Restorasyon kemalistlerin bir kanadı tarafından başlatılmıştır. Laiklik koruyuculuğu ve savunuculuğu da sözde ilerici "kemalist subaylara" kalmıştır. Bugün bundan da geriye düşülmüştür, şimdi bir bütün olarak "ordu" kavramı dolaşmaktadır dillerde. Bu, pratikte, burjuvazinin generalleri anlamına gelmektedir. İşte aşılın, sınıf perspektifinden ve mücadelesinden uzak bu "ilericilik-gericilik" tartışmasıdır.

Ayrıca, özellikle popüler düzeyde, bugünkü hristiyanlık içindeki uzlaşmanın başından beri süregelen hristiyanlığa içkin, sabit bir durum olarak algılanması ve/ya sunulması da söz konusudur. Oysa, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, katoliklik "laik toplumu" hiçbir zaman kabul etmemiş, toplumsal-politik alanların düzenlenmesinden "vuruşarak çekilmiş" ve dogmalarından vazgeçmemiştir. Dolayısıyla burada göz önüne getirilen hristiyanlık içindeki katoliklik-protestanlık ayrışması ve bu ayrışmada protestanlığın aldığı yeni konum olsa gerektir. Herhalde bu tür tartışmalardaki, "İslamiyette yoruma yer yok", İslamiyet laikleşemez, toplumsal-siyasal alandan çekilemez, ya da tersine, "İslamiyet de yoruma açık bir dindir", toplumsal-siyasal alandan çekilebilir, yani "laikleşebilir" iddiaları da kaynağını burada bulmaktadır.

Bu tartışmaların yanısıra, bir başka kavga da İslamî kesimlerin içinde sürmektedir. Bu tartışmalarda belli başlı üç ayrı gruplaşma görülmektedir: Tarikatlar/Cemaatler, geleceğin "İslamî Demokrat Parti"si ya da partileri ve Radikal İslamistler.

Bugün Türkiye'deki İslamî tarikatların ve örgütlü cemaatlerin hiçbiri Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki İslamî tarikat ve cemaatlere benzememektedir. Herşeyden önce, bilime ve tekniğe ilişkin konularda pozitivizme kaymaları, müspet bilimlere olan aşırı ilgileri ve büyük boyutlara varan sınaî, ticarî ve mâlî yatırımlarıyla dikkat çekmektedirler. Örneğin Nakşibendilerin, Süleymancılardan, Nurettinlerin ve onların İzmir kolu olduğu söylenen Fetullahçıların sanayiden ticarete, medyadan eğitime kadar, ülke içinde ve dışında yatırımları vardır. (Bu konuda Faik Bulut'un "Tarikat Sermayesinin Yükselişi" adlı kitabı ve bu konu ve kitap üstüne bir röportaj için bkz. Nokta Dergisi, 15-21 Ocak 1995, sayı: 3) Ve kavgaları, dinî ideoloji altında ekonomik ve politik kaygılarla yüklüdür. Turgut Özal'dan başlayarak, bazı milletvekillerinin bu tarikatların üyesi oldukları da bilinmektedir. Bu tarikatlar/cemaatler, kapitalist sömürü düzenine adapte oldular ve "kapitalist kolektif işletmelere" dönüştüler. İslamcılar bazı alanlarda mevzilerini güçlendirdiler. Ve hem iktisadî hem

de siyasî iktidar alanlarında da ellerini güçlendirmek ve iktidardan daha fazla pay almak istiyorlar.*

Bu cemaatler içinde en dikkate değer olanı Fetullahçılar adıyla anılanıdır. Bu akım, hem modern ve uzlaşmacı görünümü hem de farklı yaklaşımıyla dikkati çekmektedir. Doğrudan politik toplum alanından ziyade sivil toplum alanına ilgi göstermekte, orada “iktidar olma” ve orada edindiği gücü politik toplum alanına yansıtma eğilimi göstermektedir. Bu nedenle de, politik alanlardan çok, Türkiye coğrafyasıyla da sınırlı kalmayan toplumsal alanlarda faaliyet yürütmekte, yani kısa yoldan politik iktidar talebinde bulunmamaktadırlar.

İkinci akımlar ise faaliyetlerini bütün çeşitliliği ile Refah Partisi şemsiyesi altında göstermektedirler. Bu parti, değişik sınıfsal kesimlerden ve politik eğilimden insanı barındırmaktadır. Bu nedenle içinde demokrasiden laikliğe, çok hukuklu sistemden halifelik sorununa kadar birçok mesele değişik oranlarda da olsa tartışılmaktadır. Ama ana eğilim İslamiyetle meşrulaştırılmış “adil bir kapitalizm”(!), sistemle makûl bir biçimde uzlaşmak ve iktidardan pay almaktır. Refahiyol iktidarından önce bu parti, Avrupa’nın “Hristiyan Demokrat Parti”leri örneğindeki gibi, “İslamî Demokrat Parti” olmaya aday bir parti olarak sunulmaktaydı. Ve Rusen Çakır gibi konu üstüne araştırma yapan bazı gazeteci-yazarlarca “laik ve demokrat” olarak bile görülmekteydi. Bu duruma bakarak bazı sivil toplumcu sosyalistler, yani sol liberaller de kendi kendilerine gelin-güvey oldular ve dincilerle “anti-kapitalist, anti-devlet, anti-kemalist vb.” ittifak düşleri kurdular ve hâlâ kuranlar da var. Oysa dincilerden, üç beş İslamcı entelektüel dışında, böyle bir talep bile olmadı.

Tabii bu arada “sivil toplum” kavramı da enflasyona uğradı. Oysa, Nora Şen’in cümleleriyle söylersek, “... sivil toplumdan çıkan her kuruluşun demokratik olduğu, (ve öyle olduğu için de onlarla diyalog kurulması gerektiği, siyasi sahadaki güç dengelerine, muhtemel ittifaklara iştirak edebilecekleri) anlamına gelmez. Bunun yanı sıra, sivil bir toplumun çok ve çeşitli kurum üretmesi de o toplumun demokratik şartlarda idare edildiğini garantilemez.” “Mesele demokrasi ve çoğulcu-

* Aşağıda alıntı yaptığımız “bir Anadolu üniversitesinde öğretim üyesi” olan radikal islamcının diğer bazılarının farkı, açık sözlülüğü ve gidişattan duyduğu tedirginlik. Bazı kesimlerin ekonomik çıkarları uğruna İslamı revize edeceğinden ve bugünkü düzenle uzlaşacaklarından korkuyor besbelli. Onları uyarıyor. Laiklerin tümünü “dinsiz” sayan, bu nedenle “Müslümanlar ve Laikler” ayrımı yapan yazar, “ılımlı İslam” projelerine de, Zaman Gazetesi yazarı Fehmi Kuru’yu eleştirerek şöyle karşı çıkıyor: “Müslümanlar kendi sistemlerini oluşturmali ve ancak kendi dinlerinin tamamen hâkim olacağı bir otamda razı olmalıdırlar. Bunun dışındaki ‘yamalı İslam ve/veya Amerika’nın razı olacağı bir İslama hayır’ demesini bilmeliyiz. Müslümanlar olarak sonuna kadar buna direnmemiz iman gereğidir. Peki sulandırılmış bir İslamı kitlelere sunmaya çalışanların bu tavrı, rahat bir İslam ve rahat bir mücadele alanı istediklerinden kaynaklanıyor mu? Para ve tezgâhlarının yok olmasından mı korkuyorlar? Kurulu düzenlerinin bozulmasından endişe edenler ‘bizim huzurumuzu bozmayın, bakın laikler barış istiyor, onlarla barışalım, bu iş bitsin’ sinyallerini mi veriyorlar? Allah’ın dinini bozmak ise büyük bir uhrevi tehlike arzeder.” (Akt. Hikmet Çetinkaya, “Karayobazlar...” *Cumhuriyet Gazetesi*, 12 Ağustos 1994)

luk adına, devletçi geleneğin karşısında, dışında tavırlar almak ise, o zaman formel demokrasinin ne olduğunu iyi bilmek ve faşizan eğilimlere göz yuman, yumuşaklık ve toleransla karıştırmamak gerekir.”

Ayrıca hatırlatmak gerekirse; “Formel demokrasi oyunu, bu oyunun kurallarını iktidara geldikten sonra da devam ettirebilecek formasyonlar arasında oynanır. (...) Bunu yapabilecek olan kuruluşların retoriği, mantık ve rasyonel düşüncenin kurallarına dayalıdır, evrensel prensiplerin meşruiyetini reddetmez. Kıstaslarının tümü millet, cemaat, ırk temeline dayanmaz, tek kılavuzları popüler insiyaklar yönünde hareket etmek değildir.” (N. Şeni, “Yeni Faşizmleri Düşünmek”, *Pazar Postası*, 9 Ekim 1994)

Üçüncü akımlar, silâhlısından silâhsızına bir çeşitlilik arzetsede de, farklı çatılar altında dursalar da asıl hedeflerinin şeriata dayanan bir toplumsal sisteme radikal geri dönüş olduğu söylenebilir. Kur'an'a ortodoks bir tarzda bağlı kalmak iddiasındaki radikal İslamistlerin, İslamın içinden şeriatın atılmasına, yok sayılmasına rıza göstermeyecekleri ve buna öyle kolayca râzı olmayacakları da ortadadır. Bilinmektedir ki, bugünkü radikal İslamcı hareketler, devletin dışında kurumsallaşıp devletle uyumlu bir ilişki kurmak, sivil toplumun dinsel ve metafizik ihtiyaçlarını karşılayan bir örgütü olmak değil, geleneğe uygun olarak, devletin tümünü ele geçirmek, devlet olmak, iktidar olmak istemektedirler. Hem de doğrudan politik bir hareket, parti vb. olarak. Çünkü bilmektedirler ki, devlet olarak kurumsallaşmadıklarında sadece bireysel inanç düzleminde kalacaklar ve inançlarının bir kısmından, Kur'an'ın “şeriat” kısmından “fedakârlık” etmek zorunda kalacaklardır. Bu nedenle Sünni ve Şii ortodoks İslamın politik akım ve örgütlenmeleri, dini bireysel inanç düzlemine çekme denemelerine sert tepki gösteriyor, kâdîlerini hayatın her alanını kapsayan totaliter, ebedî, evrensel ve ümmetçi bir toplum modeliyle birlikte sunuyor, dayatıyorlar. “İslam bir bütündür, İslamî ahkam tecezzi etmez, Kur'an'ın bir kısmını kabullenip bir kısmını uygulamaktan uzak tutmak İslamî bir ortam olamaz.” “Allah'ın dinini bozmak ise büyük bir uhrevi tehlike arzeder.” “İslam bir bütün olarak uygulanmalı, hükümlerinin bir kısmını uygulayıp öbür hükümlerini rafa kaldırmak hiç kimsenin hakkı değildir” diyorlar ve “başkalarının dolduruş ve oyunlarına gelmeyelim” uyarısında bulunuyorlar.* (8)

* Daha önce de alıntı yaptığımız “bir Anadolu üniversitesinde öğretim üyesi” olduğunu söyleyen radikal islamcının konuya ilişkin tavrı tipik bir örnek: “İslam bir bütündür, İslamî ahkam tecezzi etmez, Kuran'ın bir kısmını kabullenip bir kısmını uygulamaktan uzak tutmak İslamî bir ortam olamaz” diyor ve şöyle devam ediyor. “Geçiş dönemi olarak görülüyorsa, bu geçiş dönemi için İslamî ahkam ve delillerin buna dayanak yapılması gerekir. Ama bu deliller nelerdir? Delilsiz yakınlaşmalar ve birlikte yaşama projeleri heva ve hevese uydurulursa neticesiz kalacaktır. Sonunda kaybedenler Müslümanlar olur. Otuz yıldan beri geline noktanın tekrar geriye çekilmek istendiğimizin farkında olmamız gerekir. Müslümanların laiklerle ve ateistlerle bir arada yaşamayı kabullenmeleri, onların dinlerini ve sistemlerini meşru kabul etmek anlamına gelmez mi? Müslümanlar olarak laikliğe meşruiyet tanıyabilir miyiz? Yetmiş yıldır onlar bizi ne kadar tanıyıp kabul ettiler. O halde bizim onları ve sistemlerinin meşruiyetini tanımamız İslamın izzetine ne kadar uyar?” (Akt. Hikmet Çetinkaya, “Karayobazlar...”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 12 Ağustos 1994)

IV- Atatürkçü Laisistler

Konuşmalarına “*Elhamdülillâh ben de müslümanım, ama laiklik taraftarıyım*” diye başlayan Atatürkçü laisistler, İslamın modernleştirilmesi doğrultusunda reforme edilmesini istemektedirler. Bu tür reformistler, ya da bir başka deyişle çağa uygun “yorum yanlısı” yazarlar, yazılarında, daha çok İslama dışsal bir yaklaşım göstermekte, İslamın modernleşmeye, çağın gereklerine uygun olarak yorumlanmasına yönelik bir ihtiyaçtan yola çıkmaktadırlar. Bu açıkça 1500 yıllık İslamı, bugünün ihtiyaçlarına, kapitalizme uyarılma çabasıdır. İslam ortodoksisinin dogmalarına bağlı kalma kaygısı, bunun halka bırakılmasını da engellemektedir. Bugünkü kapitalist sistemin ve modern hayatın dayatmalarıyla ve bilimsel, sosyolojik –yöntemlerle değil, bizzat inananların, İslama içsel bir yaklaşımla yüzyıllardan beri yaptıkları yorumlar da bu nedenle ya görmezden gelinmekte veya geçiştirilmekte, ya da kendi politik anlayışlarına yedek güç olarak görülmektedirler. Kısacası, anlaşıldığı kadarıyla, bir tür “İslami protestanlık” istenmekte ve bu da, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmî bir kurumdan beklenmektedir. İşte toplumların, toplumsal ilişkilerin değil, dinlerin laikleşeceği yönündeki yaygın “küçük” popüler yanlış da bu düşüncenin karikatürüdür. Bu popüler yanlış, bilimsel çalışmalarda genellikle düzeltilmeye çalışılmaktadır. Ama dinlerin farklı yorumlarla laikleşebileceği, reforme edilebileceği düşüncesi nedeniyle sonuç değişmemektedir. Bu, esas olarak Avrupa kıtasındaki hristiyan toplumların laikleşmesi sürecinin yanlış bir okumasından kaynaklanmaktadır. Laikleşenin, karşılıklı, birlikte gelişen bir süreç içinde, toplum/toplumsal ilişkiler olduğu kadar hristiyanlık ve kilisenin kendisi de olduğu düşünülmektedir. Yanlışlık, Kuzey Avrupa toplumlarında yaşanan reformasyon sürecinin bütün hristiyan dünyasına genelleştirilmesinden doğmaktadır. Bunun bir örneğini, “Sünni Hanefi mezhebi ile manevi bağ içinde olduğunu” söyleyen Toktamış Ateş’te görüyoruz.

“İslamın yoruma açık bir din olduğunu düşündüğünü” söyleyen T. Ateş, “Sünni Hanefi mezhebi ve bunun inananları (doğal olarak) kendi inanç ve yorumlarını doğru sayar ve öteki mezhebin inançlarına karşı çıkar. Ama hiç kuşku yok ki; diğer mezheplerin inananları da Sünni Hanefi yorumu yanlış ve sapmış bir müslümanlık yorumu olarak değerlendirmektedir” (Bkz. T. Ateş, *Laiklik*, sf.: 82, Ümit Yayıncılık, 1994) demektedir. “Daha İslamiyetin ilk yıllarından beri farklı yorumların” olduğuna inanan yazar, bir kez de laiklik üstünden farklı yorumların olabileceğini ve ayrışabileceğini söyler gibidir. (Tarihteki Sünni-Şii ayrışması gibi bir-iki ayrışma dışındaki mezhep ayrışmalarında ayrışanların birbirini “yanlış ve sapmış” olarak niteleyip nitelemedikleri ve yazarın da bu nitelemeleri “normal” bir şeymiş gibi söylemesi ayrı bir tartışmanın konusudur. Burada bu kelimeler, ayrışma isteğinin şiddetini, kararlılığı göstermesi açısından dikkate alınmalıdır.) Fakat dikkat edilmesi gereken, bu çağırının, yine ortodoksi içinde kalmayı öngören bir çağrı olmasıdır. Anadolu’nun heterodoks inançlarını, görece farklı, yumuşak ortodoks sünni müslüman geleneğiyle harmanlanmış, laiklikle uyumlu yeni bir ortodoks İslam projesidir bu. (Aslında “proje”den çok “arzu” demek daha doğru.) Bu yaklaşım bu yönüyle de, katoliklik-protestanlık ayrışması çağırısını yapmaktadır. Batı Hristiyanlığının ayrışmasıyla ortaya çıkan protestanlık da, ardına heterodoks inançların rüzgârını almış olmakla birlikte değişiminde ortodoksiye bağlı kalmıştır. Ayrıca sözünü ettiğimiz bu

proje, aynı zamanda, Türkiye Cumhuriyeti devletinin laiklik politikalarının “demokratikleştirilerek” yeniden formülasyonu gibidir. O devlet ki, yıllardır Sünni-Hanefiliği örgütlemiş ve onun kitlesel örgütü camilerin bakımını, korunmasını üstlenmiş; buna karşılık, tasavvufun odaklandığı heterodoks halk İslamının sivil toplum kurumlarını, tarikatları kapatmış ve yasaklamıştır.

Bu reform yanlısı yaklaşım bize, laiklik adına dini, kontrollü bir şekilde, devletin hizmetine koşma uygulamasının bir devamı olarak görünmektedir. Atatürkçülerin derdi, İslamcıları ehlileştirmek ve var olan düzeni sürdürmektir. Dinî gericiliği canlandıran nedenlerin önemli bir kısmının iktisadî nedenler olduğu unutulmamalıdır. Dün solu destekleyen gecekondu bölgelerinin bugün Refah Partisi’ni desteklemesi ideolojik bir tercihten değil, esas olarak yoksulluktan bunalmasındandır. Ayrıca dünyada da, Türkiye’de de dinî gericiliğin sınıfsal nedenlerle burjuvazi tarafından destektendiği hatırlanırsa, düzeni korumak derdinde olan Atatürkçü laisistler, ne laikliği koruyabilir, ne de derinleştirebilirler. Hattâ yarattıkları yanılsamalarla toplumun laikleşmesinin ve demokratikleşmesinin ve özgürleşmesinin önüne engel olarak dikilmektedirler.

V- Heterodoks İslam: Laiklik mücadelesinin Anadolu’daki doğal temeli

İslam toplumlarının, hristiyan toplumların yaşadığı tarz bir “aydınlanma” geçirmediği ve bir kurumsal yapı olarak İslamın, Hristiyanlığın kurumsal tezahüründen farklı olduğunu söylemiştik. İslam aslında kendisini bir din olarak, yani, dinsel bir kurum olarak değil, bizzat Devlet olarak kurumsallaştırmıştır. Bir başka deyişle, tarihsel olarak İslam dünyasında, muhalif mezhep ve inançlar akımları hariç, Devlet’ten bağımsız bir kurum olarak İslamın varlığından söz edemeyiz demiştik. O halde, İslam dini, ya Devlet olarak kurumsallaşacak ya da bu kuruma sahip olamadığında sadece bireysel inanç düzleminde kalacaktır denebilir.

Eğer laiklik kavramının doğuşunun, esas olarak batı toplumlarının aydınlanmasına bağlı olduğu kabul edilirse, Batı’nın da hristiyan inanış ve kültürüne mensup olduğu göz önüne alınırsa, İslam söz konusu olduğunda sorun hemen kendini ortaya koyacaktır: İslam ve laiklik aynı kültür içinde uzlaşabilir mi? Bir başka deyişle, İslam dini, laik bir devlet modelinin ona sunacağı yeri kabul edebilir mi? Yani İslam, bir şariat olmaktan vazgeçip, bir bireysel ahlâk (morale) olmaya çekilebilir mi?

İslam Felsefesi’ne yöneldiğimizde görüyoruz ki, İslam kültürü 15.yüzyıldan itibaren, felsefesi olan bir kültür olmaktan çıkmıştır. Son İslam filozofu İbn-i Haldun’dan sonra, diyebiliriz ki, İslam dünyasında felsefi düşüncenin üstüne ölü toprağı serpilmiştir. Özellikle Gazâlî’nin İslamı bir din (dogma) olarak okuma ısrarı ve antik Yunan tarzı felsefeyle, İslamı yorumlama çabalarına karşı mücadelesi sonunda felsefî düşünce, hâkim İslam kültüründe, en azından ehl-i sünnî anlayışta (ortodoks İslamda) terkedilmiş; o, varlığını heterodoks İslam yorumlarında, batınlık’te, örneğin belli ölçülerde “sufilik”de sürdürmüştür.

Kemalizm tarihsel nedenlerle öncelikleri farklı yerlere verdi ve kemalist laiklik, uluslaşma ve modernleşme sürecinde İslamî kavram ve sembollerin kamu hayatından çıkarılması işlevini gördü. Kemalistler, Osmanlı Devletindeki halifelik kurumunu ortadan kaldırırken, karşılığında devlete bağlı “Diyanet İşleri Başkanlığı” kurumunu kurmuşlar, tasavvuf ehlinin ve heterodoks halk İslamının kurumları olan tekke ve zaviyeleri kapatmışlardır. Doğan boşluk ve kitlelerin inanma ihtiyacı ilâhileştirilmiş bir Atatürk ve milliyetçilikle doldurulmaya çalışılmıştır; kemalist devrimciler Robespierre gibi bir ‘İnsanlık dini’ önerebilecek kadar ideolog devrimciler değillerdi elbette, onlar daha çok pragmatiktiler. Kemalizmin, yeni ve özgün bir din-devlet ilişkisi yaratamaması, temellendirmemesi de yeni bir değerlendirmeyi gerekli kılıyor. İbn Haldun’un yaklaşımının bu nedenle de, bugünkü İslam-laiklik tartışmasında aydınlatıcı olabileceği kanaatini taşıyoruz.

Dolayısıyla Türkiye’deki tasavvuf ehlini ve heterodoks İslamî inançları bu nedenle de önemsiyoruz. Çünkü Türkiye’deki heterodoks halk İslamı ve akımları da, doktriner olmayışları, ortodoks İslamdan farklı bir evrensellik anlayışına sahip olmaları (ortodoks İslam “fetih” yoluyla evrenselleşmeye çalışırken, heterodoks İslamî inançlar farklılıkların tanınması ve sevgi/aşk yoluyla evrenselleşme anlayışına sahiptirler), dini bireysel inanç düzleminde ele almaları, kitlelerin metafizik ihtiyaçlarını bu düzeyde karşılamaları, gündelik hayatın pratik bilgisini temel alırlarıyla laiklik için elverişli bir sosyo-kültürel temel oluştururlar. Bu özellikleri ve hoşgörülerıyla de heterodoks halk İslamı ve akımları, Türkiye’de özellikle Alevi-Bektaşilik, Sünni yobazlığa ve aynı çizgiye gelmiş, aralarında ciddi bir fark kalmamış olan Şii yobazlığa karşı da bir panzehirdir. Bu nedenle heterodoks İslamî inançlar, ortodoks İslamla aynı kategoride ele alınamazlar.

Laiklik kavgasının öneüsü de, temel gücü de devrimci güçler ve sınıflar olmuştur. Bu geçmişte devrimci burjuva sınıflardı, bugün ise, işçi sınıfı önderliğindeki emekçi halk güçleridir. Fakat laiklik mücadelesi, sadece modern devrimci güçlerin mücadelesiyle, sınıfsal temelde yürütülmüyor. Bu mücadeleye tarihsel, sosyal, kültürel nedenlerle katılabilecek, destek olabilecek toplumsal güçler de vardır. Türkiye’de de Alevi-Bektaşiler bu güçlerden biri olarak karşımıza çıkıyor.

“Alevi-Bektaşilik, Müslüman sembolik yapısı içinde kendini ifade eden ve İslam kültürel kuşağı içinde yaşamış, yaşayan bir heterodoks inanç”tır. (R.Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, sf.: 41) Yani herşeyden önce, politik bir akım değildir. Ama bu, onun toplumsal gelişmelere ilgisiz ve duyarsız kaldığı anlamına gelmez. Aleviler, gelişmeler bir bütün olarak toplumu ve bir cemaat olarak kendilerini ilgilendirdiği durumlarda “ortak tavır” almanın yollarını ararlar. Örneğin Alevi-Bektaşi geleneğinin, zamanında Mustafa Kemal’i, kurtuluş savaşını, halifelğin ve saltanatın kaldırılmasını, laikliği, cumhuriyetçiliği vb. desteklemesi, cemaatin, işte bu tür ilgi ve kaygılarından kaynaklanır. Alevilik, laikliğin organik, düşünsel, felsefî temeli değildir, ama laikliğin Türkiye’ye yerleşebilmesinin sosyo-kültürel temellerindendir. Yani laiklik, Alevi-Bektaşi geleneğinin içinde daha önceden kavramsal olarak mevcut bir şey değildir; fakat laiklik anlayışı, Aleviliğin bazı ilke ve anlayışlarıyla çakışmakta ve onunla uyumlu bir ilişki

kurulabilmektedir. Hatta belki de tarihsel, nesnel bir mirasa dayanmak anlamında şu da söylenebilir. Mustafa Kemal'in toplumsal-siyasal arayışla Bektaşî toplumunun istekleri, o tarihsel dönemde bir çakışma gösteriyordu ve Mustafa Kemal Alevi-Bektaşî geleneğinde kendisine referanslar bulabiliyordu. Aynı şekilde Alevi-Bektaşîler de kendilerini vatandaş olarak Sünnilerle eşit kılan Cumhuriyetin hukuk sistemini kendilerine yakın buluyorlardı. Cumhuriyet ilkeleri ile Alevi-Bektaşî ilkeleri arasındaki çakışma ve uyum da, bu geleneğin kentsel kolunun yine bizzat Kemalistler tarafından kırılmasına yeterince ses çıkar(a)mamasının bir açıklaması olabilir. Çünkü bazı Alevi-Bektaşî kesimler, gerçekleştirenlerin kendi istek ve hedefleri olduğuna inanmaktadırlar. Alevi-Bektaşîlerin genel kanaat ve yorumlarından, J.K. Birge'nin ifadesiyle, *"Cumhuriyet ilkeleriyle bektaşîlik ilkeleri bir ve aynıdır. O halde Bektaşîler'e göre, Cumhuriyet'in gelişi ile tari-kata gereksinim kalmamıştır. Çünkü amaç gerçekleşmiştir."* Sonucu çıkarılmaktadır. (Bkz. Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşîler*, sf.: 101-107, Can Yayınları, 1994, 5.Baskı)

Ayrıca, her halükârda bu, tarihi boyunca ezilmiş, horlanmış bir inanç topluluğu için bir güvence ve demokrasi demektir. Bugünden bakarak, Türkiye'deki "kemalist lâiklik", Aleviler için de, yeni ve özgün bir din-devlet ilişkisinin tanımlanması veya temellendirilmesi olmamışsa da, çok doğal olarak Aleviler, var olan laik düzende kendilerini daha bir güvencilikte hissetmişlerdir. O dönemde, birilerinin kendilerini ilk defa farklı bir biçimde ciddiye alması, fikir danışması, destek istemesi karşısında Alevilerin sevinç ve coşku duymaları, bir çok konuda hemfikir olmasalar bile saygı ve fedakârlıkla desteklenmeleri kadar doğal ne olabilir.

Osmanlı döneminde devletin resmî dini Sünnî İslamın karşısında diğer dinler ve heterodoks inançlar ikinci sınıf bir kategoride tutulmuştur. Hatta Osmanlı Devleti, İslamî heterodoks bir inanç olarak Alevi-Bektaşîliğe karşı daha sert bir tavır takınmış ve zaman zaman bir düşman olarak görmüştür. Ve Aleviler de, tarihlerinin önemli bir bölümünde Osmanlı'yla kavga içinde olmuşlar, sürekli devlete karşı mücadele etmişlerdir. "Bu nedenle; padişaha, hilâfete ve emperyalizme karşı savaşa girecek olan **Mustafa Kemal** ve kadrosu için en doğal güç; Rumeli ve Anadolu'daki Alevi halkı idi. Milli Kurtuluşçu kadro ve Alevi-Bektaşîlerin düşmanı ortak idi." (C.Şener, *Atatürk ve Aleviler*, sf.: 15, Ant Yayınları, 1993, 3.Baskı)

Yazıları ilgiyle okunan, Marksizmi ve Anarşizmi de bilen bir Alevi-Bektaşî araştırmacı olarak Reha Çamuroğlu, Alevi-Bektaşîlerin M. Kemal'in neden desteklediklerini, ona saygı ve sevgi duyduklarını kısaca anlattıktan sonra şöyle diyor:

"Bu sevgi ve saygı eleştiriye kapalı bir sevgi ve saygı mıdır? Alevi-Bektaşîlerin Atatürk'ün tüm uygulamalarıyla hemfikir olduğu anlamına mı gelir? Bektaşîler 1925'te tarikatların kapatılmasıyla, hükümet görevlileri ve bazı "aydınların" Hacı bektaş'taki kültür mirasını yağmalamalarına eleştirisiz mi bakarlar? Ya da Aleviler Dersim olaylarında yangına körükle giden hükümetle aynı tavrı paylaşabilirler miydi?" diye soruyor ve cevabını tereddütsüz ekliyor: *"Tabii ki hayır."*

Buradaki "Tabii ki hayır" cevabının "tabiiliği" nereden geliyor? Reha Çamuroğlu, Alevi-Bektaşilerin iktidar ve yüksek siyaset ile her zaman uyumunun çok zor olduğunu, muhalefette kaldıklarını, destekledikleri durumlarda da her uygulamayla hemfikir olmayıp eleştirilerini esirgemedikleri ve de esirgemeyeceklerini şöyle ifade ediyor: "*Araştırmacı Nejat Birdoğan'ın Şah İsmail'in yaşamı ve şiirlerini ele aldığı bu kitabın alt başlığına bir Alevi dedesinin şöyle bir itirazı vardı. Eleştiri Şah İsmail'in bir Alevi "Hükümdar" olarak tanımlanması noktasındaydı. Dede şöyle diyordu, 'Alevi hükümdar olmaz, dervişlikle hükmetmek bağdaşmaz.'*" (C.Şener'in "Atatürk ve Aleviler" adlı kitabına yazdığı önsöz, sf.: 9)

Haklı bulduğu Alevi dedesinin bu fikirlerini bir başka çalışmasında tekrar ele alan R. Çamuroğlu, Alevi dedesinin eleştirisini Şah İsmail'i değerlendirerek şunları söylüyor: "Bilindiği gibi İran hükümdarı Şah İsmail, aynı zamanda Alevi-Bektaşî edebiyatının ölümsüz ustası Hatayî'dir. Şah İsmail'in kurumsallaştırdığı bir inanca eleştiri getirmek birçok Alevi yazar için Hatayî'yi kınamak ya da eğer deyim yerindeyse "harcamak" olarak görüldüğünden bu konuda suskunluk genel bir tavır halini almıştır. Şah İsmail çelişkili bir bütündür. Biliriz ki tüm insanlar ruhsal, düşünsel birçok çelişkiyi içlerinde barındırırlar. Şah İsmail de bir insandır. "Hükümdar" olmak gibi bir çelişkiye düşen bir sufidir. Onun sufi yanı Hatayî'de en parlak haliyle görünür. Belki de içinde bulunduğu zor duruma Hatayî olmasa katlanamazdı. O nedenle Hatayî bizindir, bizden biridir." (R. Çamuroğlu, *Günümüz Alevilerinin Sorunları*, "Şiilik ve Alevilik" makalesi içine, sf.: 64) Cemal Şener de bir konuşmasında "Bektaşilerin kendilerine yakınlık duyan politikacıları, halen politika yapmakta olduklarından dolayı tarikata almadıkları" anlamına gelen sözler sarfetmişti.

Alevi-Bektaşî geleneği yüzyıllardan süzülerek, kendi ilke ve inançlarından vazgeçmeden modern toplumlarda da yaşamanın, varolmanın mücadelesini vermektedir. Ve bu kavga ilerici, demokrat ve sosyalist güçlerin mücadeleleriyle birçok noktada çakışmaktadır. Bu nedenle yukarıda Heterodoks İslamın laiklik ve demokrasiyle uyumlu bir ilişkiye girebilmesinin içsel nedenlerine değinmeye çalıştık. Doğrudan Alevi-Bektaşî geleneğinin yazar ve araştırmacılarına başvurmanın, daha doğru olduğunu düşündüğümüzden de, onlardan uzun alıntılar yapmaktan çekinmedik. Herhalde artık, Sünniliğe ve Aleviliğe neden eşit uzaklıkta duramayacağımız, onları neden aynı kategoride ele alamayacağımız anlaşılmıştır.

Bugün, dini bireysel inanç düzleminin dışına taşıran, onu aynı zamanda ümmetçi bir toplum modeli olarak sunan İslamist akımlar sınıf bilincini ve her türlü burjuva demokratik kazanımı geriye çekmektedirler. Geçmişte ulusal bilincin oluşumunun gecikmesindeki, bugün de, demokratik bilincin ve sınıf bilincinin oluşumunun önündeki engel, esas olarak, ilâhî doğası gereği totaliter ve ümmetçi olan ve evrensellik iddiası bulunan ortodoks İslam ve onun politik akımlarıdır. Şii, Sünni (Türkiye'de Şafii veya Hanefi) bütün ortodoks İslamın radikal politik akım ve örgütlenmeleri gericedir ve bu politik akımların toplum yaşamından tasfiyesi, şeriatçılığın ezilmesi toplumsal ilerlemenin de, sınıf mücadelesinin de yararınadır. Bunun için her şeyden önce, Diyanet İşleri

Başkanlığı kapatılmalıdır. İslam'ın devlet kasasından finanse edilen bu merkezi örgütü dağıtılmalıdır. Müslümanlar kendi cemaatlerinin örgütlenmesini kendileri gerçekleştirmeli, kendi finans sorunlarını (cemaat üyelerinin gönüllülük temelinde, bağışları vb. yoluyla) kendileri halletmelidirler. (Müslüman Türk halkının bireylerinin kendi ceplerinden bu cemaatleri finanse edip etmeyeceği bizim sorununuz değildir. Biz halkımızın, kendisini Müslüman olarak tanımlasa bile, bu işlerde devlet kadar eli açık olacağını sanmıyoruz.) O zaman, bugünkü Diyanet çatısı altında maddi olarak rahat ve homojen bir görünüm içinde yaşayan İslamcılar kaç yüz parça cemaatten oluştuğunu da görmüş olacağız. Çünkü, Ahmet Oktay'ın bir yazısında söylediği gibi, "İslamcılar da Türkiye'de sol kadar parçalanmış bir durumdadır". Bu nedenle, dikkat edin, *bir iki radikal grup dışında İslamcılar, Diyanetin kapatılmasından değil, kendilerine teslim edilmesinden yanalar*. Yani, devlete yakın, örgütün önemini bilen ılımlılar, Diyanetin kapatılmasından değil, Diyanet İşleri Başkanı'nın seçimle gelmesinden söz ediyorlar. İşte bu anaç tavuk kesilmedir ve civcivler dışarıya çıkmalıdır. Bu nedenle, "Diyanet melanettir, derhal kapatılmalıdır!" diyoruz. Bu slogan, İslam'ın bugünkü tüm siyasi örgütleri için de geçerlidir.

VI-Cemaatler, Tarikatlar ve Siyaset

Osmanlı padişahları da, yönetici kesimleri de kendilerinden başka kimsenin politika yapmasını istememiş ve izin vermemişlerdir. Zaman zaman, kendi işlerine yaradığı sürece bazı kesimlerin politika yapmasına bir ölçüde hoşgörü göstermişlerse de, cemaatlerin siyasetin aktörü olmasına ve bir gelenek oluşmasına yol açacak uzun süren bir durum yaşanmamıştır. Yani "halk, Osmanlı sisteminde hiçbir zaman siyasetin bir unsuru olmamıştır. Halk bu sistemde kaale alınan bir unsur olmayıp, kelimenin tam anlamında yönetilen grup olarak kalmıştır" (M. K. Kılıçbay). Toplumsal kesimlerin politikadan men edilmesi, toplumun dinsel ideolojiler içinde örgütlenmelerine ve mümkün olduğunca aktif politikadan uzak durmalarına yol açmıştır. Bu nedenle cemaatler, devletle iyi geçinmeye çalışarak ya da devlet adamlarıyla ilişki kurarak, onları etkilemeye çalışarak "politika yapmaya" çalışmışlardır. Bu uğraş, bazılarının kendi cemaatlerine yarar sağlamak, bazılarının da, ki bunlar çoğunlukla heterodoks olanlardır, cemaatlerine zarar gelmesine engel olmak yönündedir. Bu süreç Tanzimat'a kadar bu biçimde devam etmiştir.

Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyetin ilanı ile birlikte gelen geçici serbestlik ortamında ise, dini cemaatler, tarikatlar da vs. toplumsal alana ilişkin görüşlerini açıklamaya imkanını bulmuşlardır. Bu durum Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasına, 1925'e kadar sürmüştür denebilir. O güne kadar, kendi zayıflığından dolayı, herkesin her biçimde ve her düzeyde politika yapmasına izin vermek zorunda kalmış olan Ankara yönetimi, yeni düzeni yerine oturtuktan ve elini güçlendirdikten sonra, dini cemaat ve tarikatların örgütsel varlıklarını da ortadan kaldırmış ve yasaklanmıştır.

Kemalizmin oluştuğu o günkü tarihsel ortam ve siyasal konjonktürde, "oğulcu demokrasi" bugünkü kadar baş tacı edilen bir ilke ve değer değildi. Burjuvazi henüz ayrışacak kadar glenmemişti; yeterli sermaye birikimi yoktu. Dolayısıyla Kemalistler, içinde bulundukları toplumsal, ekonomik ve siyasal şartlara bakarak pragmatik davranmışlardır. Burjuva devrimlerinin halk hareketlerine dayanan devrimler olduğu ve çoğulcu toplumlar yarattığı ve yaratması gerektiği gibi zorunluluk da bulunmadığından tarihin zorunlu bir uğrağını ıskalamış sayılmamaktadırlar. Kemalizm, Avrupa'da monarşilerin yerini alan burjuva ulus-devletlerin bir benzerini, Osmanlı'da başlayan bir süreci radikal dönüşüme uğratarak, Türkiye de gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu, o tarihsel döneme ters düşen değil, aksine, uygun düşen bir durumdur. Monarşiden ulus-devlete geçiş, mutlakiyetçiliği kırarak, siyasal iktidarı dar bir grubun tekelinden kurtaran ve toplum tarafından denetlenebilir hale getiren bir süreçtir. Bu süreç, şüphesiz, Avrupa'da demokratik bir yönetime gidişin yolunu açmıştır, fakat bu, daha önce de söylediğimiz gibi, doğal bir zorunluluk değildir. (Bkz. A. Yaşar Sarıbay, "Demokrasinin Prelude' Olarak Kemalizm", *Türkiye Günlüğü* dergisi içinde, sayı : 28, 1994).

Batıda gördüğümüz burjuva devrimlerinin arkasında hep güçlü "sınıflar", onların düşünsel, kültürel birikimleri ve ekonomik, toplumsal, demokratik mücadeleleri vardır. Her şey bir tarafa, Türkiye Burjuva Devriminin gecikmişliği, ardındaki sınıfsal temelin zayıflığı ve önündeki "komünizm tehlikesi"nin hem tarihsel hem coğrafi yakınlığı dikkate alınırsa, demokratik yollar, yöntemler izlemesi o kadar kolay değildir. Türkiye burjuva devriminin sınıfsal gücü ulusal düzeyde zayıftır, fakat dünyada güçlü bir burjuva sınıf temeli vardır. Bu nedenle, entelektüel ve tarihsel gücünü burjuvazinin uluslararası tarihsel birikimden, kararlılığını da Osmanlı'nın devlet yönetme geleneğinden ve tecrübesinden almaktadır. Fakat Kemalizm, bir taraftan çoğulcu bir burjuva demokrasisi için maddi ortamı hazırlarken, bir taraftan da, sınıfsal tabanın zayıflığından dolayı emekçi kitlelerin örgütlenerek siyasete katılmışını engellemiş, en küçük girişimlerini bile ezmiş, hatta kendisinin temsil ettiği sınıfın içinden "*atlak seslerin*" ıkmasına bile izin vermemiştir. Dolayısıyla bu, o dönemde demokrasiyi kuracak toplumsal gclerin ve sınıfların her düzeydeki zayıflığını ve yönetici kadronun temsil ettiği sınıfa olan güvensizliğini kendine olan güvenle kapattığını gösteriyor. Sovyetler Birliği'nin varlığının ve Sovyet devriminin rüzgarını ardına almış komünistlerin yarattığı korku da bunlara eklenmeli.

Ayrıca, yukarıda bir başka bağlamda söylediklerimizi hatırlatmak gerekirse, Osmanlı'nın da içinde bulunduğu İslam kültürü, 15.yüzyıldan itibaren, felsefesi olan bir kültür olmaktan çıkmıştır. Felsefi düşünce, İslam kültüründe en azından "ehl-i sünni", ortodoks anlayışta terkedilmiştir; felsefi düşünce varlığını bir ölçüde heterodoks İslam yorumlarında, özellikle "sufilik"de sürdürmüştür. Bu nedenle, Osmanlı toplumunda da felsefe yoktur. Yani tasavvufu ve heterodoks İslam'ı bir yana koyarak, Osmanlı İslam'dan da ciddi bir felsefi, düşünsel miras devralmamıştır. Ayrıca, "bütün bilginin nakli olduğu Osmanlı'nın toplumsal yapılanması içinde, Batı Avrupa'da yaşanan türden bir felsefi yoğurmanın izine bile rastlanmamıştır."

(M. A. Kılıçbay) Dolayısıyla, Türkiye Burjuva Devrimi'nin ardında, Fransız Aydınlanma hareketine benzer felsefi temeller de yoktur. Çünkü o dönemde, ne doğru dürüst güçlü bir burjuvazi, ne sayıca hatırı sayılır bir işçi sınıfı ve diğer halk kesimleri ve ne de onların organik aydınları ve felsefi temellendirmeleri ve argümanları vardır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Türkiye burjuvazinin önderleri, yönetici sınıfı olarak Kemalistler, burjuvazinin uluslararası düşünsel mirasından haberdardır ve bundan sonuna kadar da yararlanmışlardır. Bu nedenle de, başta Mustafa Kemal olmak üzere, Türkiye burjuvazinin kadroları yüksek bir sınıf bilincine sahiptir.

Kısacası, düzenin henüz oturmadığı TC'nin ilk yıllarındaki, katlanmak zorunda kalınan kısa süren serbestlik dönemi dışında, toplumun az da olsa politika yapma kapasitesine sahip kesimlerinin de politika yapma hakkı yine ortadan kaldırılmıştır. Örneğin, muhalif sol ve komünistler hepten bir yana Kemalistler, aynı projenin farklı versiyonlarına sahip olan burjuva kesimlere bile bu hakkı tanımamış, yaratılmak istenen sınıfın temsili gücünün bölünmesine izin vermemişlerdir. Kemalist burjuva devriminin restorasyonunun hızlanma sürecine denk düşen çok partili hayat ve demokrasi deneyiyle birlikte, özellikle Sünni tarikatlar hızla yeniden örgütlenmiş, daha önce olanlar da örgütlenme ağını genişletip çoğalmışlardır. Bu dini cemaatler ve tarikatlar hızla politikleşmişlerdir. Çünkü herkes anlamıştır ki, bu toplumsal yapıda politika her şeyin anahtarıdır. En küçük bir iş bile yukarıdaki politik katlarda belirlenmektedir. Dolayısıyla, kitlelere konan siyaset yasağı, paradoksal biçimde toplumu ve bütün sistemi politize etmekte, toplumun bütün kesimlerinin yüksek siyasete ve devletin bütününe oynamasına yol açmaktadır. Bu toplumsal kesimlerin içinde, elbette ki, bütün dinsel gruplar ve tarikatlar da vardır. Herkes gibi, onlar da makamı, kazancı, çıkarı, ikbali ve her türlü ihtiyacın karşılaşmasını orada, devletin tepesinde, yani iktidarda görmektedirler.

Öncelikle, laiklik mücadelesinin bir parçası olarak, topluma yıllardır uygulanan ve 12 Eylül sonrası iyice ağırlaştırılan her türlü politika yapmayı engelleyen etkenler ortadan kaldırılmalıdır. Egemenliğin kaynağını "kutsal"a götürmeden, dinsel bir temellendirmeye izin vermeden, buraya varmayacak biçimde herkesin ve her kesimin siyaset yapabilmesinin zemini yaratılmalıdır. "Diyanet İşleri Başkanlığı kapatılmalıdır!" sloganı bu bağlamda da anlamlıdır.

Burada son olarak şunu da belirtelim. Bu bölümde buraya kadar kullanılan cemaatler, topluluklar vb gibi kavramlar Yahudi cemaatini ve Hristiyan (Rum, Ermeni, Keldani vb.) cemaatlerini kapsamamaktadır. Yahudilerin ve Hristiyanların hem cemaat hem de birey olarak bazı alanlarda var olabilmelerinin yazılı olmayan toplumsal sınırları vardır; ve herkes istese de istemese de bunları bilir ve bunlara uyar. Gayri-Müslimlere kapalı olan alanlardan biri de politik alandır. Cumhuriyet, bir yandan onları eşit yurttaşlar olarak kabul ederken, bir yandan da onlara karşı ayrımcı politikalar uygulamıştır. Türkiye toplumunun renklerinin bir bir kaybolmasına yol açan bu politikalarla devlet, onları pratikte ikinci vatandaş yerine koymuş-

tur. Yine "küçük" müdahaleleri saymazsak, devletin laikliğini "hatırladığı", "en" laik yaklaşımı gösterdiği dinsel kesimler de Yahudiler ve Hristiyanlardır. O kadar ki, Müslümanların her bayramını özel TV konuşmalarıyla kutlayan Cumhurbaşkanları ve Başbakanlar, Yahudilerin ve Hristiyanları herhangi bir bayramını kutlamak için onların dini temsilcilerine küçük yazılı bir mesaj bile yollamazlar. Herhalde böylece laikliğe gölge düşmemiş oluyor. Bir tek onlara karşı laik oluyorlar.

VII-Sonuç

Dinler değil, toplumlar ve devletler laikleşiyor. Dinler doğmalarından vazgeçmiyorlar; ancak laiklik yanlısı sınıfların ve güçlerin mücadeleleriyle toplumsal ve siyasal alanlardan atılıyorlar, geriletiliyorlar.

Protestanlık, Batı Hristiyanlığını reforma ederek kapitalizme uyum sağlamış, onun ahlâki olmayı kabul etmiş Hristiyanlıktır. Sanıldığı gibi laikleşmemiştir; yeni dogmalarıyla Protestanlık da ortodoks bir dindir.

Kemalizm'in başlangıçtaki, 1940'lara kadar süren laiklik uygulamaları tarihsel bir kazanımdır ve bu kazanımlardan geriye düşülemez. Bu kazanımların korunması ve aşılması sosyalistlere aittir. Tarihsel olarak gericileşmiş olan burjuvazi bu mücadeleyi yürütemez. Laiklik mücadelesi süreklilik arz ediyor ve bu mücadele bayrağını artık işçi sınıfının öncülüğündeki emekçi halk güçleri taşıyor. Ve bu mücadelenin toplumsal bir müttefiki de heterodoks halk İslam'ıdır, Alevi-Bektaşileridir. Dolayısıyla, laiklik için mücadele etmek, aynı zamanda, egemen sınıfların dinsel ayrımcılık yaparak emekçi sınıfları bölmeye de karşı çıkmaktır.

Atatürkçü laisistlerin, Alevi-Bektaşileri de dahil etmeye çalıştıkları, reforme olmuş, modern, ılımlı İslam istemleri, projeleri gerici'dir. Kapitalizme, Protestanlık gibi yeni ve uyumlu bir ahlak arayışıdır. Sınıf perspektifinden ve mücadelesinden uzak bu ilerici gerici anlayışı fiilen aşılmıştır. Bu anlayışta ısrar burjuvazinin, bir dönem gerici olarak görülen generallerini bir dönem sonra "ilerici" (!) görmeyi getirir. Bu, denize düşenin yılanı sarılması çaresizliğidir.

Sivil toplumcuların arzuladığı "tarihsel uzlaşma" veya daha sağ bir terimle "milli mutabakat" çözümleri de geçici, gerici burjuva bir çözüm önerisidir. Sosyalistler böyle bir uzlaşmayı reddederler. Tarihte, gerçekten laik devletler sosyalist devletler olmuştur ve yarın da ancak onlar olabilir.

Dolayısıyla, laiklik için mücadele etmek, sadece şeriatçılarla mücadeleye de indirgenemez. Laiklik mücadelesi, aynı zamanda basbayağı bir demokrasi ve sosyalizm mücadelesidir. Çünkü bunlar, *"tarihsel olarak devrimci burjuvazinin görevidir ve batıda bu görev büyük ölçüde burjuva demokrasisi tarafından, kendi devrimleri çağında veya feodalizme ve ortaçağ anlayışına karşı saldırdığı çağda yerine getirilmiştir (ya da ele alınmıştır)...Bizim... devrimimizin koşullarından dolayı bu görev de hemen tümüyle işçi sınıfının omuzlarındadır."*

BİTİRİLMESİ GEREKEN AYDINLANMA

Engin ERKİNER

Bu kısa yazının amacı, Aydınlanma ile ilgili bazı noktalara işaret etmektir.

Aydınlanma, Batı Avrupa'da, 17 ve 18.yüzyılların ürünüdür. Belirleyici yönü; tanrıyı gökten yere indirmek ve bu dünyada insanın kendi kaderinin efendisi olduğunu ilan etmektir. İnsan akli herşeyi anlayabilir, bulabilir, yapabilir. Aydınlanma düşüncesi genellikle tanrıyı yadsımaz, ama insanı günahkar ve aciz bir yaratık olmaktan çıkarak, bu dünya için tanrısal yetilerle donatır. Tanrı varsa bile, bu dünya da değildir.

Bu özellikleriyle Aydınlanma, insanlığın son uç yüz yılda ortaya çıkan başlıca bütün düşünce akımlarının, büyük teorik sistemlerinin anasıdır. Tanrıya gökten yere indirmeden, aklın egemenliğine, gelişme düşüncesine, şu veya bu şekilde işleyen ama var olan toplumsal yasaların varlığını ortaya çıkarmadan ne liberalizmin ne de sosyalizmin varlığı mümkün değildir.

Önce İngiltere'de sonra Fransa'da başlayan Aydınlanma, Batı toplumları için çoktan bitti. Din ve devlet ayrıldı ve bu ayrım kurumsallaştı. Aydınlanmanın akla verdiği büyük önem ciddi eleştirilere konu oldu. Akli savunmak için aklın yeterli olmadığı, nazizmin oldukça "akılcı" bir düzen olduğu üzerinde çok duruldu. Batı toplumlarındaki burjuva düzenin, açık diktatörlüklerin, savaşların ve kitle imha silahlarının temelinde yatan akılcılığın ve teknik gelişmeye güvenin çeşitli yorumları da yoğun olarak eleştirildi.

Marksizm, Aydınlanmayla sınırlı değildir, ama kaynaklarından birisi de Aydınlanmadır ve onu sonuna kadar götürmek ister. Sosyalist teorinin yeniden yapılması üzerinde çalışılırken, bakış alanı sadece 20.yüzyılda yaşanan pratiğin eleştirisiyle ve bundan sonuçlar çıkarılmasıyla sınırlı kalmaz. Aydınlanmanın da ele alınması gerekir. Tanrı gökten yere indirildi, ama hepsi bu kadar değil. Akılcılık, teknik ilerleme vb. gibi konuların ya da bunlardan ne anlaşılması gerektiğinin de yeniden değerlendirilmesi gerekir.

Reel sosyalizm, üretici güçlerin gelişmesi yönünden, bazı alanlarda öne çıksa bile genel olarak hiç bir zaman gelişmiş kapitalist ülkelere yetişemedi. Kendini "yetişmek ve geçmek"le sınırlandırması, bir çok şeyin buna göre belirlenmesi, reel sosyalizmin kapitalizmin genel çerçevesinden çıkamamasıyla sonuçlandı; bu da yıkılmasının temel nedeni oldu. Yapılan teoriye aykırı değildi. Sosyalizm, üretici güçleri kapitalizmden daha hızlı geliştireceği iddiasındadır. Bu nedenle, üretici

güçlerin gelişme düzeyi kapitalizmden daha geride olan bir sosyalizm ancak geçici olarak düşünülebilir. Reel sosyalizm, en gelişmiş kapitalizm temeli üzerinde kurulmamış, tersine daha gerideki ülkelerde hayata geçmişti. Bu nedenle, "yetişip geçme"nin gerçekleşmemesine yönelik açıklayıcı ve haklı nedenler bulunabilir. Ne var ki, asıl sorun bu değildir. Sosyalist ülkeler, üretimi geliştirme temelinde kapitalizme yetişip geçebilselerdi eğer, bu olgu, kapitalizmin çerçevesini aşan bir toplumsal düzenin oluşturulabilmesi için yeterli olacak mıydı?

Üretimin kamusal otorite tarafından planlanması aracılığıyla üretici güçlerin anarşik gelişimine son verilmesi, böylece daha hızlı bir gelişmenin sağlanması, kapitalizm çerçevesinden ayrılmak için yeterli midir? Yeni düzenin kapitalizm olmadığı açıktır ama, kendini yine de üretimcilik temelinde tanımlamaktadır. Bu olgu, modern fabrika üretiminin henüz yeni olduğu dönemde görülemeyebilirdi. Dahası, ülke geri olduğu oranda üretimcilik giderek kalkınmacılık anlayışının sosyalizmin önemli bir bileşeni olmasını da doğal karşılamak gerekir. Sosyalist ülkelerde üretimi artırmak için Taylorizm gibi yöntemlerin uygulanması, tekniğin ve üretimin örgütlenmesinin ideolojisiz olduğu yanlış anlayışına dayanır. Her üretim tekniği, işyeri örgütlenmesindeki her önemli yenileşme belirli bir toplumsal yapılanmayı da birlikte getirir. Bu nedenle, kapitalist ülkelerdeki en ileri tekniği alıp, üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin olmadığı sosyalist bir toplumda uygulamak, hiç de sanıldığı kadar farklı sonuçlar vermeyebilir.

Sosyalizm ayrı bir uygarlık anlayışı olmak zorundadır ve buna da üretimcilik esas alınarak ulaşılamaz. 20.yüzyılın başında Rusya gibi görece geri bir ülkede bunu görebilmek neredeyse mümkün değildir; yüzyılın sonunda ise, üretimciliğin gerekli ama yeterli olmaktan uzak bir koşul olduğu gittikçe daha fazla ortaya çıkmaktadır.

Üretimcilik ve bu temele dayanan gelişme fikrinin kökleri Aydınlanmadadır. Bu nedenle, sosyalist düşüncenin geliştirilmesi için Aydınlanmanın ele alınması ve Aydınlanma eleştirisinin "burjuva modernizminin eleştirisi" ile sınırlı kalmaması gerekir.

Ülkemize - daha doğrusu halkının çoğunluğu müslüman olan tüm ülkelere - özgü bir olgu var. Bu, "bitmeyen Aydınlanma"dır. Tanrının sürekli olarak yerden göğe çıkarılmak istendiği ülkelere, klasik anlamıyla Aydınlanma bitmez, bitemez. Türkiye özelinde ele alındığında şu söylenebilir: Kemalizm ciddi eksikleri olan bir Aydınlanma hareketi olarak da değerlendirilebilir. Aydınlanmanın dinci eleştirisine karşı, ülkemizde, kemalistlerin de benimsediği akılcılık, laiklik vb. çerçevesinde kalarak değil, sosyalist teorinin geliştirdiği bir Aydınlanma eleştirisi temelinde karşı durmak gerekir.

Aydınlanma bitirilmelidir. Sosyalist teorinin temelinde daha az Aydınlanma olmalıdır. Aydınlanma, artık uzak sayılabilecek bir tarihsel dönemde önemli işlev gördü. Sosyalist teorinin Aydınlanmadan alması gerekenler, şimdiye kadar aldıklarından daha az olmalıdır.

TARİHSEL SEYRİ İÇİNDE ÖDP

- Devrimci Politikanın Transformasyonu-

Mustafa ÇEÇEN

1.Giriş niyetine: Yeniden Devrimci Politika

ÖDP'yi bizzat ondan kalkıp anlamaya çalışacaksak, hikayenin Kuruçeşmeyle mi, yoksa Tartışma Süreciyle mi başladığı, iki ayrı ÖDP üyesi tarafından kesinlikle farklı anlatılacaktır.(1) Fakat, hikaye epeyce daha eskidir ve ÖDP'nin yüzümüze vurduğu devrimci politikanın sefaletinden çok, bizzat sosyalist hareketin parçası olan üç kuşak bireylerin "özel" tarihlerinin sefaletidir. Buna, "ben" de dahilim ve bu yüzden, asla işin kolayına kaçacak değilim. Burada anlatacağım, pratik olarak da parçası olduğum bir partiyle yaşadığım "çoğu siyasal ve kimi kuramsal" problemlerdir. Böyle bir tarzın, "siyaseti" uhrevileştiren ve kutsallaştıran "sol" okumalar karşısında, siyasetin de insan ürünü olduğunu göstermeye yardımcı olacağını umuyorum. Sorun, elbette iradi olmaktan çok nesneldir ve tarihsel materyalist bir açıklamanın yapması gereken, öncelikle hikayenin olağanca yansız bir anlatımı ve devamla, devrimci politikanın olanaklarının araştırılmasıdır.

Hikaye ne Kuruçeşme'de ne de Tartışma Süreci'nde başladı. Murat Belge, daha 1987'de şöyle yazmıştı: "...önemli farklılıklarına rağmen Kurtuluş ve Devrimci Yol (bazı küçük gruplar ve çok sayıda bağımsız bireylerle birlikte) herhangi bir resmi ideolojiye bağlı olmayan Türk solunda bir tür üçüncü güç olmayı sürdürdü. Bu geniş aktif ve kendine özgü Sol'un potansiyeli açıkça ortadaydı. Belirli koşullar altında bu potansiyel, demokratik ilkeleri olan ve Türk toplumsal formasyonunun özgüllüğünü kavrayan yeni bir *kitle sosyalist partisinin* oluşumuna yol açabilecek bir büyük sıçramanın anahtarını oluşturabilirdi (ve *belki de hala oluşturabilir*)."(2) Kuruçeşme, bu yazılanlardan sonradır, açıkça buradaki arayışın izlerini taşır. Devrimci Yol çevrelerinin tartışma süreci ise çok daha sonradan gerçekleşmiş ve yasal parti seçeneği aşağıdan bir seçenek olarak değil, uzun yıllar siyasal sürecin dışında, "içeride" kalmış Devrimci Yol geleneksel önderliğinin tercihleri sonucu, Devrimci Yol çevreleri açısından egemen siyasal yönelim halini almıştır. Bu da Belge'nin şu tespitiyle uyumludur: "...Dev-Yol'un daha sorumluluk sahibi önderleri hem inandıkları mücadele yönlerinin uygulanamazlığını sezer, hem de değişken örgütlenme biçiminden kaynaklanan gerginliklere karşılık vermeye çalışırken kademeli olarak çağdaş marksçı düşünceye daha açık hale geldiler."(3)

Kanımca ÖDP, “bağımsız” yani merkezci hareketlerin, konjonktürel bir salınımına tekabül eder ve geleceği de tamamen konjonktürel eğilimlerinin yapısal sonuçlarına bağlıdır. Bunu açıklayabilmek için oldukça dağınık bir seyir izleyeceğim. Önce, özel olarak da ilgi alanıma giren Devrimci Yol üzerinde duracak, daha sonra da ÖDP’ye ilişkin tezlerimi sunacağım.

Öncelikle belirteyim; ÖDP, Murat Belge vazettiği için kurulmadı; bu söylediklerimizden bunu anlayacak yoktur umarım. Ama Belge “bağımsız” tabir ettiği solun içindeki temel bir yönelimi önceden tespit edebilmiştir. Şu halde, “bağımsız” tabir edilen sol, neden ve nasıl böyle bir tercihe sürüklendi, bunu tartışmak gerekiyor. Burada, kısa da olsa, bağımsız solun en büyük grubu olan Devrimci Yol üzerine söylenecekler, bu bağlamda yol açıcı olacaktır. Aşağıda (bkz. 1.1.) , biraz da tarafı olduğumuz bir tartışmanın güdüsüyle, hızla söylenenler, tümüyle ÖDP’nin anlaşılmasına yöneliktir.

1.1. Artık bir Devrimci Yol yok...

Devrimci Yol üzerine, siyasal muarızlarının eleştirel değerlendirmeleri dışında, içerden bir değerlendirme henüz bütünlüklü olarak tamamlanamamıştır. Artık tarihe mal olmuş böyle bir deneyimin içerden, muhatapları tarafından, bir eleştirel değerlendirilmesinin yapılma vakti geldi ve geçiyor.(4) Bu görece daha dışarıdan analizler için de yol açıcı olacaktır. Ancak, genel bir “suskunluk” geleneksel Dev-Yol önderliğinde gözlenmektedir. Görkemli yükselişin ardından gelen yenilgi yılları ise özellikle suskunlukla geçiştirilmektedir. Bu bölümün kısıtlı olanakları içinde, yenilgi döneminin ve sonrasının kısa bir eleştirel değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu yazıdaki tezleri, “mutlak doğrular” olarak değil, sahici bir tartışmanın ön notları olabilecek bazı eleştirel gözlemler olarak nitelendiriyorum. Görkemli yükseliş döneminin bir değerlendirmesi yapılmadan yenilgi dönemi üzerine tezler yazmak, kimilerine “metodolojik bir sorun” olarak görünse de, dikkatli okur, bu tezlerin genel olarak Çayan sonrası geleneğe dair bütünlüklü bir bakışın ürünü olduğunu görebilecektir.(5)

Devrimci Yol, geniş halk kesimlerinin muhalefetini kendiliğinden düzeyde örgütlemeyi başarmış, *bir dergi çevresinde* odaklanan ilişkiler bütünüdür. Bu ilişkiler, devrimci halk muhalefetinin programatik zeminini iradi olarak temsil edebildiği -yani özgül bir öncülük görevini yerine getirebildiği- için oldukça görkemli siyasal sonuçlar doğurmayı başarabilmiştir. Fakat, bu programatik çerçeve iktidarı elde edebilecek bir siyasal partinin inşa sürecini tamamlayacak bir aşamaya kadar geliştirilememiş, böyle bir partinin kitle ve kadro potansiyeli açığa çıkmış olmasına rağmen, “Devrimci Yol çevresindeki ilişki ve çalışmalar, ML bir parti düzeyine” sıçratılamamıştır.(6) Burada Belge’nin yukarıda aktardığımız görüşlerinde de ifade bulan, geleneksel Dev-Yol önderliğinin bu konudaki isteksizliğinin de özellikle altı çizilmelidir. Anti-faşist mücadelenin ihtiyaçlarını sağlayan yerel ve kısmi örgütlü-

lükler aşılamamıştır. Dolayısıyla, Devrimci Yol, tarihinin hiç bir döneminde silahlı bir gerilla örgütü olmamıştır ve onun teorisi kendiliğinden halk muhalefetine kullandığı şiddete kayıtsız olmakla birlikte, genel olarak terörist yöntemlere yabancıdır.(7) Bu özellik, aslında diğer büyük merkezci gruba, yani Kurtuluş'a da, atfedilebilir. 12 Eylül sonrasında, genel olarak direnişin örgütlenememesinin ve özel olarak da kararlı bir gerilla hareketinin inşa edilememiş olmasının temel olmasa bile bir nedeni de budur.

Devrimci Yol'un, onu açığa çıkaran teorik önderliği, 1981 Ocak tarihi itibarıyla cunta tarafından esir alındığında, son direnme manifestosunu da yazmış bulunuyordu. Bunda samimi olduklarında şüphe yok. Ama kendiliğindenci bir örgüt ağı içerisinde bu direnme manifestosunun cunta öncesi yaygın ilişkilere ulaştırılamadığı kesin gibidir. Bu pratik olarak şu anlama gelir; önderliğin esir düşmesi, anti-faşist halk hareketinin cunta karşısında direnme eğilimi taşımamasıyla birleşince kendiliğindenci bir tarzda bu hareket üzerinde yükselen Devrimci Yol, artık fiilen olmasa da tarihsel olarak sona ermiştir. Sevimli, bu durumu "12 Eylül 1980 darbesine doğru bizim yapabileceğimiz bir şey kalmamıştı, deniz bitmişti" diye ifade etmektedir. Denilebilir ki, bu tarihten sonra girilen bütün çabalar, tarihsel bir Devrimci Yol eleştirisinin pratik ifadeleri olmadıkları sürece yaşanan trajedinin fars olarak tekrarı olmaktan kurtulamayacaklardır. Nitekim, yaşanan tümüyle bu olmuştur: Genel olarak, ÖDP'nin inşasına dek yürütülen bütün toparlanma faaliyetlerinin başarısız olmasının önemli bir nedeni budur. Tartışmanın, revizyonizmin büyük çöküşünden sonra, uluslararası alanda solun ayağının altındaki toprak kaydığı için başka bir izlekle, ve "sosyalizmin tarihsel sorunları" gibi kısa dönemde çözülemeyecek büyük başlıklar altında sürdürülmüş olması bu gerçeği değiştirmez.

Toparlanma Komitesi önderliğinde kırdı 1984'e kadar yaşanan süreç, bir farstır. Sürecin önderleri, nedense çok kısa bir süre sonra hep birlikte, kendi anlatımlarına göre 1983'te* sosyalizmin sorunlarının farkına varmışlar, randevuyu dağa vermelelerini gerektiren direnme manifestolarını unutarak, dağda demokrasi tartışması yapmışlardır. Elbette, bugünden bakılınca bu büyük bir meziyetmiş gibi görünebilir, fakat sorunu bir araya gelenlerin siyasal amaçlarını göz önüne almadan tartışmak anlamına gelir bu. Dolayısıyla, "12 Eylül 1980 sonrası yaşanan yenilgi, anlamlı ve olumlu çabalar olsa da"(8) aşılamamış değildir. Yenilgi, tarihsel olarak Devrimci Yol'un sona erdiğinin görülmemesi nedeniyle yaşanmıştır. Bu yüzden kimileri, tarihsel imkanlarını göz önüne almadan "doğrudan demokrasi" ve "BDS"yi aynı anda savunacak kadar teorik bir eklektisizmin kurbanı oldular ve hala bu yanılgıyı sürdürmekte ısrar ediyorlar.(9) Halbuki, Devrimci Yol'un hata ve seväplarıyla yapılacak eleştirel değerlendirmesinin teorik sonucu böyle bir eklektisizm olamayacağı gibi; bu teorik eklektisizmin pratik politik bir ifadeye kavuşması da neredeyse imkansızdır.

* Bkz. Randevuyu Dağa Verdik, M.M. Uyan ve İbrahim Sevimli röportajları. Bundan sonra yazıda bu röportajlara gönderme yapıldığında bu dipnota atıfta bulunulacaktır.

Yenilginin tasfiye şeklinde derinleşmesi, bu arada çok değerli kadroların bir kesiminin tutuklanması, yeni bir dönemi başlattı. Bu dönem, Demokrat Arkadaş'ta en popüler örneğini bulan, otonomlar dönemidir. Cezaevi dışında epeyce eski Devrimci Yolcu vardı ve bunlar bir şeyler yapmak istiyorlardı. Bu dönemi, okullarda, mahallelerde, işçi hareketinin içinde ve özellikle SHP'de karakterize eden, bu otonomlardır. Bunlar, kesinlikle siyasal bir ilişki niteliği taşımayan son derece masum ve programsız çalışmalar olarak nitelenebilir. Demokrat Arkadaş'ın kendi dışındaki solu, tarihsel bir mirasa dayanarak eleştirmeye kalkması, dolayısıyla fiili temsil niyeti ciddiye alınabilecek bir çaba değildir. Çünkü, yenilgi üzerine düşünmekten çok, aceleci bir geçmişe özlem -diğer sol gruplarla kıyaslanınca bu durum çok masum görünüyordu- ve bunun belirlediği siyasal çalışma tarzı vardı. Halbuki, Türkiye değişmişti. Türkiye Sorunları kitap dizisi, bu haleti ruhiyeden kurtulma çabası olarak görülebilir. Ancak, fiilen tasfiye sürecini derinleştirme işlevi görmüştür. Tarihin hükmüne karşı kürek çekmek, devrimci hareketlerin işidir; Türkiye Sorunları'nın böyle bir derdi yoktu. Bunun için ne mecali, ne de niyeti vardı. Yenilgiyi herkes çoktan kabullenmişti ve zarar muhasebesi yapıyordu; "en az zararlar nasıl kurtulabiliriz". Bu durum çok önemli bir gelişme de yarattı, ülkede ciddi bir İnsan Hakları Hareketi gelişti. Ancak, toplumsal muhalefet açısından olumlu sayılabilecek bu gelişme, kadrolar açısından tek bir olumlu sonuç doğurmuştur, muhasebe ihtiyacı.

Bu çalışmaların çok kısa bir süre sonra devrimciler diye bilinen bir sürecin başlamasına vesile olduğu biliniyor. Ancak burada, tanıklıklara değil yazılı metinlere ve anlatımlara dayanılmaktadır. Bu yüzden, devrimciler süreci için sadece yeni bir politikanın eski tarzda sürdürüm çabası olduğu söylenebilir. Çok kısa süren ve özellikle, belirli bir genç kuşak üzerinde, temelsiz bir toparlanma duygusu yani işlevsiz bir siyasal aidiyet yaratan bu sürecin, şimdi yapılacak bir tartışmasının "kariyerizm kılıcını sallayıp yakın mesai arkadaşlarının kellesi üzerinde yeni efsaneler yaratmayı içine sindiren yaklaşım"larca(10) bozguna uğratılacağı muhakkaktır. Olmayan bir beşinci mevsimde, genç arkadaşlarımızı üşüten birilerinin çoktan böyle bir kılıçla yeni bir "reel efsane zemini" yarattığı apaçıktır.

Ara bir sonuç olarak, bugün, Devrimci Yol üzerine düşünmek, ne Akşam gibi "bilimsel sosyalizmin bitişi" ile, ne Uyan gibi "eklektik yaklaşımlarla" ne de yaratılan belli belirsiz bir düşün esareti altında devrimci yollar tasavvur etmekle anlamlı bir faaliyet haline dönüşebilir. Artık, bir Devrimci Yol yoktur ve bir daha da olmayacaktır ama onun tarihsel deneyimlerinden öğrenenler, yeniden devrimci siyasal bir hareket inşa etme tarihsel becerisini gösterebilirler. Bu da, tarihe yansız ve bilimsel yaklaşarak mümkündür. Burada, Devrimci Yol'u anlamak için görkemli yükseliş yılları yerine yenilgi yılları üzerinde durulmasının da nedeni budur: görkemli yükseliş, yenilginin ikiz yüzüdür.

1.2. Devrimci Yol: Yenilgiden “yeni sol” Kulvarına...

Yenilginin bazı siyasal sonuçları da olacağı açıktır. Her yenilgi dönemi, devrimci toplulukları “sağa doğru” sert bir rüzgarla sürükler. 12 Eylül 1980’den sonra, Devrimci Yol dağılmış, ortada tek tek Devrimci Yol’cular ve dahi kendilerine yakıştırdıkları isimle “demokrat!”lar kalmıştı. Cunta karşısında siyasal savunma mevzisi ister istemez “demokrasi ve insan hakları” hattına kadar gerilemiş, bu hatta yürütülen siyasal çalışmalar örgütsel ilişkiden yoksun tek tek “devrimci”leri “demokrat”laştırmıştır. Bunun en temel siyasal sonucu, 12 Eylül 1980 öncesi, bir aydın topluluğu olarak sadece saygı gösterilen Birikim çevresinin bu tek tek “demokrat” arkadaşlar üzerindeki yoğun etkisi olmuştur. Laçiner’in “Parti-Cephe” değerlendirmesini yayımlandığı tarihlerde görmezden gelenler, bu değerlendirmeyi elden ele dolaştırmaya başlamışlardır. Sonuç; savundukları marksizm dışında bir marksizmin olduğunun dehşetle farkına varılması olmuştur.

Böylece, yenilginin nedenleri, somut siyasal süreçlerde aranmak yerine genel kuramda aranmış, bu arayış SSCB’nin dağılması ertesinde güçlü bir rüzgarla “sosyalizmin tarihsel sorunları” üst başlığına taşınmıştır. Bunun sonuçlarından aşağıda söz edeceğiz; yine de “özgürlükçü sosyalizm”, “geleneksel soldan kopuş”, “sosyalizmin eski tarihsel döneminin kapanması” ve “sosyalizmin yeni bir tarihsel dönemi” gibi son derece cesur kavramlar bu çözümü kısa dönemde gerçekleştiremeyecek tartışmaya taşınmış ve “katılımcı ekonomi ve katılımcı siyaset” üst başlıklı bir “reform” siyasetinde ya da şimdi çekinmeden kullandıkları deyimle “radikal bir demokratikleşme stratejisinde” karar kılınmıştır.

Niyet edilen “yaşananların devrimci bir eleştirisi olsa da”, sonuç, kaçınılmaz bir reformcu yönelim olarak belirmiştir. Bu yönelim, kısmen “devrimci işçilerin” tepkisiyle karşılaşmış ama geleneksel “sendikal metotlarla” sorun çözülmüştür.

1.3. Bağımsız siyasal gruplar ve salınım yasası

Devrimci Yol üzerine, koşarcasına gerçekleştirdiğimiz gözlemlerden çıkan temel sonuçlar, “merkezci” tabir edilen grupların temel özelliklerini gözler önüne sermektedir: İlk olarak, bu gruplar, tarihsel olarak koordinatları belli bir bütünsel marksizm yorumuna asla sahip çıkmazlar. İkinci olarak, ki bu birinci teze ilgilidir, konjonktürel ideolojik saldırılardan etkilenirler. Bir bilim olarak “edinilmemiş” marksizm, kendiliğindenci hareketlerle karşılaşan ve onların üzerine oturan “merkezci” grupları, her türlü güncel ve etkin ideolojiyle haşır neşir kılar. Üçüncü olarak, bu gruplar, kendiliğindenci bir hareketin üzerine otururlar. Hareket yükselince, yerden ot biter gibi biter; hareket, yenilgiye uğrayınca da çözülürler. Bu gruplar, çok kısmi olarak işçi hareketi ile buluşurlar. Merkezci ya da Belge’nin nitelemesiyle “bağımsız” siyasal çevreler, işçi sınıfı merkezli politika yapış tarzlarına uzak

dururlar. Ancak, güçlü ve inandırıcı bir sınıf hareketinin varlığında, ona yanaşmayı deneyebilirler.

Kısaca, merkezci hareketler, retorik bir marksizmin gevelemeleriyle günü kurtarır ve siyasal bakımdan da, esasen köklü bir reform yelpazeyle yetinirler. Çünkü, bu hareketleri tarihsel olarak da besleyen, çevre ülkelerdeki “demokratikleşme” ihtiyacıdır. Belge’nin bu hususta da aynı yazısında haklı bir gözlemi vardır: “Türkiye’de demokrasiye övgü düzmeyen pek az grup vardır.”(11) Bu, genel olarak sınırlı bir demokrasi perspektifidir. Demokrasinin derinleştirilmesini sosyalizme bağlayan devrimci bir demokrasi perspektifi değildir.

Aslında bu kadarı bile, bize ÖDP’yi anlatmaktadır; ama ÖDP bizim umudumuz ve sorunumuzdur. Bu yüzden, burada, onu anlamaya çalışarak yapmak istediğimiz, onu değiştirmektir.

2. Kuruluş: Tartışma sürecinden ÖDP’ye...

ÖDP’nin kuruluş tartışmalarında izlek, burada yürüttüğümüz bir süreklilik bilinci ile şekillenmemiştir. Genel olarak, çağdaş teorilerle daha haşır neşir olmayı deneyen ve “içeriden” yeni çıkmış önderlikler, hem bir tür “nerede kalmıştık” telaşı taşıyor, hem de tartışmayı bu telaşın dışında, “SSCB yıkıldı, artık yeni bir dünya var” bağlamında yürütüyorlardı. Sonunda, “artık yeni bir dünyada yaşadığımız” egemen görüş haline geldi.

Devrimci Yol açısından, sorun tam olarak böyle kondu ve bir tür “geçiş sürecine” hizmet edecek, ülkemizde uluslararası planda yenilmiş olan solu ayakları üzerine dikebilecek bir kitle partisi arayışı, ileriye ertelenen bir devrimci momentin varlığını kabul ederek güncelleşti. Benzer görüşleri, ki bu görüşleri hâlâ savunuyorum, ben de ileri sürmüştüm:

“(…) Reel sosyalizmin çöküşü -çözülüşü- ve yeni dünya düzeni diye kodlanan emperyalizmin yeni *paylaşım dönemi*; bu süreçle kesişen 12 Eylül yenilgisinin olumsuz maddi etkisi, ülkemiz sosyalistlerinin bir yeniden kuruluş -inşa- süreci yaşamasını zorunlu kılmaktadır.

Devrimciler, görece geç sayılsa da bu tespiti yapma cesaretini gösterdiler ve geçiş sürecini iradi ve bilinçli bir tarzda yaşamak için tartışma sürecini başlattılar. Bu sürecin sonuna gelindiği asla düşünülmemelidir. (...) Ancak, asıl süreç şimdi başlıyor. Yani *geçiş süreci* devam etmektedir. Toplumsal bir dönüşümü hedef alanlar, teorik-pratik yönelimlerini geçiş sürecinin devam ettiği bilinciyle belirleme sorumluluğunu göstermelidir.

Pratik politik bir araç

Tartışma sürecinin sonuçları biliniyor. Kitlesele bir emek partisi -devrimci kitle partisi- geçiş sürecinin politik pratikte de yaşanmasını sağlayacak.(12) Bu süreç, yalnızca solun yeniden inşa süreci değil, burjuva mahiyette de olsa ülkedeki demokrasi arayışlarının yoğunlaştığı bir süreç olacaktır. Bugüne dek siyasal ve toplumsal dengelerin genel eğilimi bu yöndedir ve eğer burjuvazi tarafından yeni bir siyasal baskı modeliyle kesintiye uğratılmazsa bu yönde devam edecektir.

Geçiş süreci, esas olarak irademiz -solun iradesi- dışında ülkemiz konjonktürünün baskısı altında şekillenmekte, böylece, aynı zamanda geçiş sürecine tabi kılınacak devrimci kitle partisi, ülkemizde sol bir soluk borusu olmaya aday görünmektedir. Bu süreç, hemen hemen tüm sosyalist akımların da yeniden saflaşmasını doğuracaktır.

Bu, önemli bir olanaktır. Yani kitlesele emek partisi, her ne kadar devrimcilerin bilinçli -iradi- katılımı ile oluşuyor ise de, temel olarak bu ülkenin işçi ve emekçilerinin ihtiyaçlarının tespiti üzerinden şekillenmiş, kendisini dayatmış bir girişimdir. Açıktır ki, bugün itibarıyla, adı bile katılımcılarının her geçen gün genişlemesi yüzünden sık sık değişen bu girişim, çoktan yalnızca devrimcileri kapsamaktan çıkmış, tam da amaçlanan doğrultuda ülkemizin sol, sosyalist, devrimci birikiminin büyük bir kesimini bir araya getiren hatırı sayılır çeşitlilikteki bir girişimciler topluluğu ile yürütölür olmuştur.(...) Devrimciler, kitlesele bir emek partisinin sonul -nihai- bir amaç olmadığını, somut koşulların dayattığı, somut duruma devrimci müdahale için gereken tarih-dönemsel bir araç olduğunu unutmamalıdır. Kitlesele bir emek partisi, kurulma aşamasına gelmiştir. (...) Daha yetmişli yıllarda bu ülkenin devrimcileri partileşme süreci gibi üzerinden atlanmaması gereken bir siyasal süreç kurgusuna sahiptiler. Geçiş sürecinin, ülkemiz açısından genel bir demokratikleşme, sol açısından yeniden harmanlaşma süreci olarak yaşanması olanaklıdır. Bu olanak, siyasal sonuçlarını devrimci bir özne olarak neden doğurmasın?"(13)

Bu görüşler, aşağı yukarı, "devrimci bir öz örgüt yerine adı devrimci kendi reformcu bir kitle partisine" ikna olmak için ortalama bir devrimcinin kendi kendine fısıldayacağı şeyleri (politik gerekçeyi) gösterir. Ancak, böyle bir parti Devrimci Yol çevreleri açısından tartışmaya katılan görece ileri unsurlarla gerçekleştirilebilecek bir projeden fazlasına işaret ediyordu. Dolayısıyla, tartışmaya katılan ileri unsurlar, ancak projenin bir parçası olacaklardı. Ne yazık ki, Devrimci Yol çevreleri, projeye etkileşebilecek bir parça olmak yerine, proje vesilesiyle açığa çıkan hareketli kesimin ortalamasına razı olmakla yetindiler. Bu da "bağımsız" bir gelenekten beklenecek "en normal" tercihti. Bu ortalama da, büyük çoğunluğuyla, "14 yıl" siyaseti bir şekilde tatil etmiş, ya "içeride" kalmış, ya "dışarıda" çocuk yetiştirmiş ya da "yurtdışında" mültecilik yapmak zorunda kalmış insanlardan oluşmuştur. Yine ileride, kısaca değineceğiz, parti yeni adı "orta sınıf" olan küçük burjuvaziyle köklü bağlar kurmuştur. Böylece, benim hâlâ savunduğumu söylediğim yukarıdaki çerçeve Devrimci Yol çevreleri açısından, neredeyse her üç ayda değişikliğe uğra-

tılmış, her üç ayda bir yeni stratejiler geliştirilmiş, şimdi, yani yaklaşık üç yıl sonra ÖDP ortalamasında sebat edilmiştir.

Elbette, Devrimci Yol çevreleri yeni kurulacak açık partiyi kendi iç birliklerini sağlayacak bir federasyon olarak da düşünmüşlerdi. Zira, parti kuruluş sürecinde, mesela, Forta ile Müftüoğlu çok benzer şeyler söylemiyorlardı. Uzun alıntılar yapmayacağım ama ister Ocak toplantısının tutanaklarında, ister Şubat toplantısının tutanaklarında, isterse de daha sonra GBK (Geleceği Birlikte Kuralım) adını alan girişimin Haziran toplantısında, ki bu kitapçık haline de getirilmiştir, kimin ne söylediği bellidir. Kısaca özetlersek, Forta, aşağı yukarı bugün ÖDP'ye egemen olan siyaset yapış tarzını temsil eden, gelenekle bağını tümüyle koparmış, yeni tarzda siyaset yapan, “sos”yalizmi kendinden kalkarak tanımlayabileceğimiz yeni bir “parti olmayan parti” öneriyordu: “Sosyalizm denilince benim aklıma gelen ilk şey, insanın bütün yaratıcı özelliklerini özgür bırakan bir toplum. Yani doğal kısıtlamalar bir yana, paraya endeksli veya iktisada ilişkin, ‘üretmek zorundasın’ gibi hiçbir kısıtlamanın olmayacağı bir özgürleşme projesi.(...) Biz, bütün bu (egemen - b.n.-) siyaset tarzının ötesinde bir iktidar merakı içindeyiz. Yani ÖDP iktidar olmayacak, ÖDP'nin temsil ettiği insanlar kendilerini iktidar olarak tasarlayacaklar.”¹⁴ Bu parti, geleneksel soldan kopuşu temsil edecek yeni tarzda siyaset yaparak çağımızın sosyalizminin nasıl olabileceğini süreç içerisinde açıklaştıracaktı. Forta'nın görüşleri yenilgi sonrası kafa karışıklığının ve “yeni sol” bulaşıklığının tipik bir görüntüsünü teşkil ediyordu.⁽¹⁵⁾ Bu görüşler, ütöpik, genel olarak siyaset yapış tarzı üzerine odaklanmış, sosyalizmin temel meselelerine karşı duyarsız bir toplam oluşturuyordu. Müftüoğlu'nun fikirleri ise, bütün Devrimci Yol çevrelerini ikna edebilmek kaygısı taşıyan bir eklektisizm gösterir. Müftüoğlu, bir yandan, Forta ile ortak olarak “geleneksel soldan kopuş”, “özgürlükçü sosyalizm” gibi kavramları kullanır, bir yandan da “Marksizm-Leninizm”den, “yeni tipte proletarya partisinin” söz eder. Yasalcılık eleştirileri karşısında da, bu eleştirileri üstlenecek teorik konumunu Birikim’de çıkan sekiz maddelik kısa yazısıyla deklare eden Forta'nın aksine, “...bugün açık geniş kitlesel bir politik hareketin geliştirilmesi (ki bu, bugünkü koşullarda bir devrimci kitle partisi aracılığıyla gerçekleştirilebilir) devrimci bir hareketin geliştirilmesi (öncünün örgütlenmesi) çelişik değil, birbirine bağlı süreçlerdir... Bu kuşkusuz devrimci bir hareketin öz örgütlenmesini, geniş kitlesel bir hareketin örgütlenmesinin karşısına koymayan, bunları çelişik değil, tersine birbirini tamamlayan ikili görevler bütünlüğü olarak kavrayan bir devrimci çalışma anlayışı demektir.”⁽¹⁶⁾ diyerek leninist öncülleri terk etmediği izlenimi yaratır.

Nihayet “devrimci kitle partisi” sürecini inşaya koyulan Devrimci Yol çevreleri, teorik konumlarını “Yeni Bir Devrimci Siyaset İçin Notlar” adlı broşürde deklare ettiler ve Yeniden dergisi yayınlanmaya başladı. Bu derginin daha ilk sayılarında, bu çevreden gelmeyen ama Kitlesel Sol Parti çalışmalarında etkin rol oynayan Saruhan Oluç'un, kuşku uyandıran makaleleri yayınlandı. O zaman, bu makaleleri eleştirmiş, ancak projenin “daha da geniş” tutulması gereğine inandığımız için, Yeniden'in bu yazıyı yayınlamamasını ben de uygun görmüştüm- yanlış anlaşılma-

sın bir yetkim yoktu, sadece içime sindirmiştim-. Şimdi sorunun daha iyi kavranmasına katkısı olacağını düşündüğüm bu yazıyı burada yeniden gündeme getiriyorum:

“Yeniden: Reform mu devrim mi?”

Yeniden dergisi yayınladığı tanıtıcı broşüründe “siyasal bir yayın faaliyeti sosyalizmin ve Türkiye solunun teorik sorunlarını çözmeyi amaçlayan canlı bir tartışma sürecinin ve böyle bir süreçte üretilebilecek bir anlayışın üzerinde yükselmelidir.”(17) diye yazıyor. Bu ifadenin yalnızca geçmişe dönük değil, geleceğe dönük olarak yorumlanması gerekir. İlgili belgede çerçevesi çizilen asgari müşterekler üzerinde derginin canlı bir tartışma platformu olması iddialarını karşılayabilmesi -işlevini yerine getirebilmesi- açısından bir zorunluluktur.

Derginin ilk iki sayısının bu işlevi yerine getirip getirmediği konusunda kesin bir kaniya varmak için yeterli veri sunmadığı ortada. Ancak, bu iki sayıda devrimci bir siyasetin yayın platformundan çok, ikinci sayıda derginin logosuna da yerleştiği gibi katılımcı bir siyasetin platformu olmaya yöneldiği -kısmen de olsa- gözlenebiliyor. Bunun iradi bir tercih olmadığını varsaymak -en azından şimdilik- gerekiyor. Zira, dergide kavramların “Yenidence verilen yeni anlamları olduğundan”(18) söz ediliyor. Kavramların Yenidence verilen bu yeni anlamlarının devrimci olduğunu düşünmek iyi niyet gereğidir. İkinci olarak bu varsayımı güçlendiren durum, ikinci sayıda yer alan “imzalı yazıların yazarlarını bağladığı” şeklindeki uyarıdır. Bu durum, “katılımcılık” derginin logosuna da girdiği için tartışmayı gerekli kılmaktadır.

Yeniden platformu, kendisine yeni bir siyaset düzlemi olarak “katılımcılık”ı seçebilir. Buna kimsenin bir itirazı olmaz. O zaman, bu siyaset zemininin yeni solcu, reformcu olduğunu belirleyip karşısında devrimci fikirlerin savunusunu yapmak gerekirdi ki, böylece şimdiki sorun doğmazdı. Ancak, Yeniden adı geçen broşürde “Katılımcı (emekçi halk kitlelerinin karar alma mekanizmalarında etkin bir şekilde söz sahibi olduğu)...”(19) diyerek, katılımcılığı bir demokrasi unsuruna indirgemektedir. Her ne kadar buradaki “halk” ve “etkin” sözcükleri marksizm açısından problemli olsa da, aynı broşür de “bu kavramların -geleneksel sol kavramı vb.- ortodoks -klasik- marksizm anlamında kullanılabileceği, bu yüzden eleştirilerin marksizm-leninizmin de reddi olarak anlaşılabilmesi ifade ediliyor. Kuşkusuz bu kavramları bu şekilde anlayanlar veya ML’nin bugün geçerli olmadığını düşünenler olabilir, ama en azından bizim, bu kavramları ML teori değil sosyalizmin uygulama süreçlerinin açığa çıkardığı ve bizim gibi ülkelerdeki aktarmacı dogmatik anlayışlara da yansıyan bürokratik/revizyonist anlayışlara yönelik olarak kullandığımız biliniyor.”(20) denilmektedir.

Aktarılan paragraftan iki sonuç çıkmaktadır. Bir, Yeniden platformu ML' ye kuramsal olarak bağlı kalıyor; iki, *katılımcılığı* yeni bir siyaset platformunun zeminini olarak değil, reel sosyalizm süreçlerinin devrimci eleştirisinden çıkardığı bir *özyönetim ve özdenetim* vurgusu olarak kullanıyor. Bu biçimiyle kavramın Yenedence anlamına bir eleştiri getirmenin anlamı yok.(21)

Sorun sosyalizmin inşa süreçlerinin eleştirisinden çıkan bir kavramın sosyalizm yerine ikamesi noktasındadır. Logoda sosyalizm yolunda der gibi katılımcılık yolunda denmektedir. Bu ikame kavramın sınıf mücadelesinin karşımıza çıkardığı karmaşık sorunlar içinde -örgütlenme vb.- kullanılmasını doğuruyor ve farkında olmadan reddetmiyoruz denilen ML ve hatta sosyalizm, katılımcı toplum -demokrasisi çok ya da güçlü kapitalist toplum- lehine reddediliyor. Yeniden platformu leninizm'i reddedebilir, bu olanaklı. Hatta, leninizmin son derece dogmatik yorumları karşısında gerekli olduğu bile söylenebilir. Ama bunu ilk olarak açık yüreklilikle ifade etmeli ve ikinci olarak, bu yapılacaksa, devrimci ve özgürlükçü bir sosyalizm lehine yapılmalıdır.

Sorunun daha iyi kavranabilmesi için katılımcı siyasetin ne olduğunun açığa çıkarılması gerekiyor. Yürütülen tartışma için aydınlatıcı olabilecek bir çok metin Türkçe'ye de çevrildi.(22) Devrimci akımdan, yani aramızdan çıkmış biri, Taner Akçam, haftalık bir yayında -Express- bunun ne olduğunu popülerize edilmiş biçimiyle uzun süredir tefrika ediyor.

Katılımcı siyaset, katılımcı ekonomi ve katılımcı demokrasi talepleri üzerinde şekillenen reformcu bir programa dayalı siyaset düzlemidir. Gerekçesi sanayi ötesi toplumun -postlar çağıının: postendüstriyalizm, post-Fordizm, postmodernizm vs.- sunduğu olanaklar ve sosyalizmin olanaksızlığıdır.(23) Bu siyaset düzlemi İngiliz marksizminin önemli isimlerinden E.Meikins Wood'un adlandırmasıyla "yeni hakiki sosyalizmin" Amerika'da açığa çıkan "en sağ" versiyonudur. Avrupa merkezli yeni hakiki sosyalizm temelde iki koldan şekillenmiştir. İlki, Avrupa KP'lerinin yozlaşmasıyla siyasal mücadelenin anti-tekelci bir ileri demokrasi programına kilitlendiği eurokomünizmdir. İkincisi, İngiliz marksizminin kökeninde -kanımızca haksız bir biçimde- Althusser'i bulduğu batılı marksist aydın aydınların temsil ettiği *postmarksist* ya da *yeni solcu* yönelimlerdir. Bir örneği, Laclau ve Mouffe'nin yazdığı *Sosyalist Hegemonya ve Strateji* adlı pek bilinen bir metindir ki, ilgili siyaset Türkiye'de Birikim çevresinde *radikal demokrasi* şiarıyla temsil edilmektedir.

Katılımcı siyaset, merkezine sınıf mücadelesini almaz. Dolayısıyla marksizmin anahtar kavramlarına son derece uzaktır. Onun için sorun, genel olarak bir demokratikleşme sorunudur. Geleceğe Bakmak, üretim sürecinin demokratikleştirilmesine ilişkin kimi somut önerilerde bulunsa da, önüne, uzak hedef olarak sınıfsız toplumu yakın hedef olarak sosyalist demokrasiyi koymaz. Katılımcı siyasetin yegane, yani ilk ve son hedefi katılımcı demokratik bir toplumdur. Yani daha iyi bir kapitalizmdir. İşin doğrusu, yeni tür, pozitif ayrımcılık ya da siyaseten doğruluk gibi popülist

söylemlerle demokratiklik iddiasını biraz daha arttırmış bir sosyal demokrasi söz konusudur.

İşte Saruhan Oluç Yeniden’de çıkan yazılarında, bize *sosyalist sol* olarak yeni bir sosyal demokrasi olmayı önermiştir. Yazılarında açıkça önce sosyal demokrasi-nin krizinden söz etmekte, sonra da sosyalist solun krizinden bahsetmekte, en sonu da sosyalist solun krizini aşması için sosyal demokrasi-nin boşluğunu doldurmasını önermektedir. Bu üzerinde çok fazla durmayı gerektirmeyen muğlak, *katılımcı* “*sos*”yalist fikirler Yeniden platformunun bütününü temsil edemezler. İki yönden bu böyledir: İlki, son derece şekilsiz ve genel geçer şeyler söylenmektedir. İkincisi, bu genel geçer ifadeler ayıklandığında özgün -yeni fikirler- olarak elimizde özgün reform talepleri ve sosyalist bir geleceği mi yoksa bugünkü sosyalist siyasal müca-deleyi mi imlediği belli olmayan anti-militarizm türü vurgular kalmaktadır. Leninizme göre, sınıf mücadelesinin özne olarak tarafı olan işçi sınıfı kendisini hiçbir mücadele biçimiyle sınırlamaz. Sosyalist bir gelecek için anlamlı olan bu tür vurgular, hele de siyasal reform talepleriyle birlikte öne sürüldüğünde bugün için yalnızca reformcu görüşlerin bir ifadesi olabilir. Bu reformcu görüşler devrimci bir siyaset platformunu temsil edemezler. Yeniden dergisinin -eğer Saruhan Oluç’un çizdiği özgün reform talepleri kastediliyor ise- Türkiye’nin yeniden yapılanma süreçlerine katılma vurgusu da reformcu bir vurgu olacaktır. Niyet ne olursa olsun, yeniden yapılanan kapitalist Türkiye’dir ve biz onu yeniden kurmak değil, kriz sürecini değerlendirip *değiştirmek*, gerçekten özgür ve demokratik, sosyalist bir Türkiye kurmak istiyoruz. Aksi durumda, Yeniden kapitalist Türkiye’nin yeniden yapılanmasına katılmak, yalnızca gerçekçi bir biçimde *daha demokratik* olmasını sağlamak istiyorsa, logosundaki katılımcılığın anlamı buysa, o zaman bunu açıkça ifade etmelidir.

Bu noktada bir yapılması gereken olarak şu söylenebilir: Öncelikle, yeni kav-ramsal çerçevenin marksist retorik ile uyumlulaştırılması gerekir. Bu zor bir şey değildir. Yoksa, “biz aslında onu söylemek istemedik” demek açıkça bir belirsizli-ğe açılıyor. Örnek olsun; *katılımcılık* yerine doğrudan demokrasiyi imleyen *özyö-netim ve özdenetim* kavramları kullanılabilir. Bu haliyle logodaki “katılımcılık” sıfatı gereksiz gibi durmaktadır, *eşilik* ve *özgürlük* yeterlidir ve kalmalıdır. Her ne kadar bu öneri salt biçimsel gibi görünse de bizzat tartışmanın muhtevasına yöne-liktir.

Asıl yapılması gereken ise, bu ve benzer tartışmaların yapılmasına olanak tanı-maktır. Bu yapılmaz ise, Yeniden *devrimciler* nezdindeki meşruiyetini yitirmese bile *tarihsel* meşruiyetini yitirecektir. Tek doğrulayıcı pratiktir. Yeniden platfor-munun devrimcilik ve reformculuk arasındaki serüvenini belirleyecek olan da bu-dur. Pratik ise çoğu zaman sanıldığı gibi yarın yapacaklarımız *değil*, şimdi şu an yaptıklarımızdır. Yani, Yeniden’dir pratik, ortadadır, somuttur.

Dahası...*dixi et salvavi animam meam!*” (24)

Bugün gelinen noktada, daha sonra, kapsamlı olarak Yeniden DEVRİM'de de(25) eleştirdiğimiz ve Saruhan Oluç'un da kuramsal olarak inceltilmiş bir biçimini temsil ettiği, "radikal demokrasibilik", kısa süre içinde, ÖDP'nin ve maalesef Devrimci Yol çevrelerinin temel yönelimi olmuştur. Ben, halen daha, bu görüşlerin bütün Devrimci Yol çevrelerini bağladığını düşünmüyorum; *Devrimci Yol'daki Marksist Damar'ın fiziki olarak zayıf ama fikri olarak güçlü olduğu muhakkaktır.* Ama ÖDP içinde "Özgürlükçü Sol" adı altında hareket eden ortalamanın Oluç'u eleştirmek için kaleme aldığımız yazıdaki uyarıların hepsini fazlasıyla hak ettiğini rahatlıkla söyleyebilirim.

3. Kuruçeşmeden ÖDP'ye...

Bu başlıkta söyleyebileceğim çok şey yok. Fakat, ÖDP'yi Devrimci Yol bileşeninden ibaret saymak doğru değil... Sorun şuradaki, Kuruçeşme'de daha güçlü bir biçimde ÖDP'yi ya da benzeri bir partiyi deneyen anlayışlar, ÖDP'ye gelirken iyice tükenmişlerdi. ÖDP, Devrimci Yol ya da Özgürlükçü Sol açısından bir "toparlanma faaliyetidir", ama bu gruplar açısından tamamıyla "sığınma işlevi" görmüştür.

Kurtuluş, Kuruçeşme'den sonra BSP'ye ve ÖDP'ye girişini geleneksel "birlik" teorisiyle gerekçelendirdi. Birlik teorisi, Kuruçeşme'den sonra, sürekli bir açık parti "gereksindi", önce "blok partisi" daha sonra "seçim partisi" önerileri geldi. Yerel seçimler 1994'te Kurtuluş'u hazırlıksız yakalayınca, bir seçim işbirliği olarak gelişen "Birleşik Sosyalist Alternatif", seçim sonrasında BSP'ye evrildi. Kurtuluş, BSP'de biraz kendine geldi ve daha atak bir politik hat izledi. Belge'nin yazısında vurguladığı gibi, "açık parti" Devrimci Yol olmadan olamazdı ve Kurtuluş, BSP'yi Haziran'daki kongrede program kabul etmek yerine GBK'yi bekleme sürecine sokmayı başardı. Ancak gerek bu süreç ve gerekse de sonrası, Kurtuluş açısından teorik bir gerekçelendirmeye tabi tutulmadı; "birlik", reel siyaset düzleminde yürütüldü. Sonuç, ÖDP'nin kuruluşuyla birlikte, Kurtuluş'un "olmalı mı olmamalı mı" tartışmasına evrilmesini doğurdu, bu tartışma "Özgürlükçü Sol"a yakın bir grup ve "Kurtuluşçu" bir başka grubun doğmasıyla sonuçlandı.

Emek, daha BSP sürecinde, politik bir hattı belirginleştirememiş ve edilgenleşmişti. ÖDP'de politikaları belirsiz ve güncel politikaya ilgisiz, sadece sayısal bir varlığa tekabül eden bir grup olarak yer aldı. Yeniyol adlı troçkist grup, BSP'deki görece etkin konumunu ÖDP'de basit bir danışmanlık faaliyetiyle değiştirmek zorunda kaldı. Geleneksel TİP-TKP çizgisi ise SSCB'nin yıkılmasından sonra iyice dağılmıştı. Esasen TİP'in kendi içinde tutarlı bir çizgiye sahip alçak gönüllü bir ekibinin yani Sadun Aren hocanın çevresinin kurduğu SBP, TBKP'li bir grubunda yer almasıyla bugün ÖDP içinde "geniş aç" olarak ifade edilen ve politik olarak etkisiz olan bir gruba dönüştü.

Kuruçeşmeden sonra Devrimci Sosyalist Blok çalışmasını yürüten ekiplerden olan Sosyalizm adlı küçük bir troçkist çevre de, ÖDP kuruluşunda yer almış ve bugün ÖDP'deki tek muhalif kanat olan Sosyalist Emek İnisiyatifi'nin bir unsuru olmuştur. Sosyalist Emek İnisiyatifi'nin diğer bileşeni Sosyalist Politika'dır. Sosyalist Politika, SİP'ten ayrılan bir kesimin oluşturduğu, BSP'de yer alırken daha "geleneksel sol" bir söylem tutturan, ÖDP içinde çizgisi epeyce esnese de "parti içinde muhalif" kalan bir gruptur.

İşte ÖDP, GBK'dan ve Kuruçeşme'den gelen ekiplerle, "mümkün!" bir program ve tüzükle 21 Ocak 1996'da kuruldu. Program ve tüzük, gerçekten "mümkün"dü. Ama "muhtemel" olan, en azından şimdilik - ki bunu ÖDP'nin geleceğini ipotek altına almadan söylüyoruz- devrimci politika değil, radikal demokrasicilik oldu.

4. Kuruluştan Kongre'ye Dünya ve Türkiye

Öncelikle, kısa -olağanca kısa- bir çerçeve çizmek doğru olacak:

4.1.Dünyada ve Türkiye'de kapitalizmin yeniden yapılanması

ÖDP'nin kuruluştan kongreye siyaset yaptığı dönem, bugün de süren bir şekilde, reel sosyalizmin çözülüşünün ardından anlatılan "yeni dünya düzeni" masalının, etkisini yavaş yavaş yitirdiği bir dönemdi. Yine de, siyasal gericiliğin dünya-evrensel bir siyasal zaferin keyfini sürdüğünü görmezlikten gelemeyiz. Dolayısıyla, siyaset yaparken *kriz* sözcüğünü dilimize pelesenk etmeden önce düşünmekte fayda vardır.

Kapitalizm, bir dizi ÖDP belgesinde sıkça vurgulandığı gibi, bir yeniden yapılanma(26) dönemi yaşamaktadır. Küreselleşme diye anılan bu dönemin temel karakteristikleri, üretim sürecinde gerçekleşen köklü değişiklikler, sermayenin uluslararasılaşmasının sonucu olarak dünya sisteminin ülkeler arası yeni işbölümüne uygun düzenlenmesi, bağımlılık ilişkilerinin nitelik değiştirmesi gibi başlıklara indirgenebilir.

Üretim sürecindeki değişiklikler, post-Fordist üretim teknikleri, yani esnek üretim modelleri ve üretim sürecinin bilgisayarlaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Emperyalizm, bu yeni döneminde işçi sınıfına karşı çaplı bir saldırıya girişmiştir. Bu saldırı, yeni düzen arayışlarından ayrı düşünülemez; ABD'nin jandarması BM'nin de noteri olduğu yeni düzen, bağımlılık ilişkilerinin daha karmaşık şekillerde yeniden kurulmasıyla kök salmaya çalışmaktadır.

Kapitalizm, bir dizi restorasyon dönemine ayrılabilir. Sermaye birikim tarzlarının değiştiği restorasyon dönemleri, bir genişlemenin ve görece refahın da kaynağı

olmuştur. Emperyalizm döneminde de kapitalizm değişik restorasyon dönemlerine ayrılmıştır. Zaten emperyalizm, kapitalizmin sürekli kriziyle karakterize oluyor. Bu şu demektir, iktisadi düzeydeki krizler, kapitalizm tarafından sermaye birikim modellerinin değiştirildiği restorasyonlarla aşılabılır.

Emperyalizm, kapitalizmin uluslararasılaştığı bir aşamadır. Kapitalizmin daha önceki döneminde, dolaşım ve bölüşüm süreçleri emperyalist tahakküm altında uluslararasılaşmıştı, emperyalizmin bu yeni döneminde üretim süreci de uluslararasılaşmaktadır. Marksist çözümleme, üretim sürecini merkez aldığı için, sosyalist stratejilerin bu yeni durum gözetilerek gözden geçirilmesi bir zaruret halini almıştır: beyaz işçiler dünden daha çok siyah işçilere düşman olma potansiyeli taşımaktadır ve kuzey kendi zenginliği lehine her geçen gün güneyi yoksullaştırmaktadır.

Şu halde, devrimci marksist öncüllerden kopmadan, açıklayıcı bir betimleme yani bilimsel bir analizin temel dayanak noktalarını belirtmek gerekir. Burada, ÖDP içindeki şu ya da bu grubun bu tür görüşlerini eleştirecek değiliz. Ama, burada, böyle bir analiz için olmasa da, devrimci bir politika için bir çerçeve şarttır. Bu çerçeve;

a. Sosyalist siyaseti, önceki birikim rejiminin temel siyasal birimi olan ulus devlet ölçeğinden vazgeçerek değil ama bu ölçeğe ulusalüstü siyasal birimleri ve ilişkileri katarak yapmayı,

b. İşçi sınıfının ulusalüstü dayanışmasını hem ekonomik ve hem de siyasal düzeyde geliştirmeyi,

c. Yerel çatışma ve çelişkilerin yarattığı siyasal olanakları, uluslararası sosyalist hareketin birleşik “yeniden yapılanmasına” manivela yapmayı, öncelikle gerektirir.

Görülebileceği üzere bu yaklaşımda, marksizmin temel “sınıf analizinden” vazgeçilmemekte, “sınıf çatışması” eksenini sosyalist siyaset için belirleyici eksen olarak korunmaktadır. Merkezci hareketler, yenilgi sonrası girdikleri “tartışma” buhranında bu eksenini yitirmekle karşı karşıya kalmışlardır.

Tam da burada, sorun şekilleniyor; aşağı yukarı ÖDP’nin de “mümkün” Türkiye analizi aşağıdaki gibi olacaktır, fakat ortalama ÖDP’nin bütünsel marksizm yorumundaki karışıklık -yani bütünsel marksizm yorumuna baskın çıkan radikal demokratlık- bu aynı Türkiye analizinden devrimci politik seçenek çıkartmakta zorlanmaktadır:

“Türkiye genç bir cumhuriyettir; buna rağmen Cumhuriyet’in temelleri sayılan üç temel uzlaşma noktası artık çatırıyor. Bunlardan birincisi, üniter devlet, tek millet yaklaşımıdır. Modern dünyanın en önde gelen siyasal birimi ulus devlettir. Ulus devletin bu konuma yükselmesi gerçekten çok yenidir.(27) Ulus devletin temellerinden sayılabilecek, milliyetler teorisi nihai sonucuna ulusların hakları yaklaşımı ile varır. İkinci dünya savaşıdan sonra, özellikle emperyalizme karşı birçok

yeni ulus birimin bu teoriye dayanarak ulusal bağımsızlık savaşına girdiği görülür. Türkiye Cumhuriyeti, çok daha erken tarihlerde benzer bir ulusal kurtuluş savaşı ile ümmetçi bir devlet geleneğinden modern bir ulus devlet modeline geçişte karakterize olan temel bir uzlaşma üzerine kurulmuştur. Bu uzlaşmanın özellikle Kürt sorunu bakımından tartışmalı bir duruma evrilmesi, temel uzlaşmayı sarsmış durumdadır. Burada tarafların haklılığı haksızlığı bir yana -zira, her iki taraf açısından da temel dayanak ulusların hakları yani milliyetler teorisidir- bu uzlaşmanın sarsılması, ülkemizde gencecik insanların ölümüyle sonuçlanan kirli bir savaşın gerekçesini oluşturmaktadır.

İkinci olarak, temel uzlaşma noktası olan laiklik siyasal İslam tarafından tartışma gündemine sokulmuş; güçlenen siyasal İslam bu temel uzlaşmaya karşı restorator bir taleple toplumun belirli bir kesiminin desteğini almayı başarmıştır. Siyasal İslamın temsil gücü, sünni müslümanlığın bir kesimini aşmamaktadır. Diğer yandan alevi toplumu da yavaş yavaş kendi kimliğini keşfetmekte ve genel eğilim olarak demokratik ve laik bir karakterde örgütlenmektedir. Böylece toplumda ikinci bir çatışma alanı, laikler ile laik olmayanlar saflaşması bağlamında açılmaktadır.

Üçüncü olarak, Türkiye Cumhuriyeti, ulusal korumacı -ithal ikameci- bir ekonomi ve bu ekonomik temele dayanan bir egemen sınıflar ittifakı ve egemenlik aygıtına dayalı olarak kurulmuştur. Bugün için büyük sermaye çevreleri ulusal korumacılığın terk edilmesini, uluslararası dünya ekonomisiyle bütünleşmesini istemektedirler. Bu son nokta, bir çatışma alanı yaratmasa da üretim dolaşım ve bölüşüm sürecindeki sonuçları itibarıyla emekçi sınıfların tepkisini doğurmaya elverişli bir ortam yaratmaktadır. Üretim sürecinin anarşizasyonu, enformel sektörün gelişmesi, taşeronlaşma ve esnek uzmanlaşma doğrudan üretim sürecinden kaynaklı işçi sınıfının moral ve nitel birikimini olumsuz etkileyen sonuçlar doğurmaktadır. Dolaşım sürecinin tüketim toplumunun canavarca iştahına terk edilmesi yoksul kesimlerin tüketim açlığını kamçulamakta ve her türlü sosyal korumacılıktan vazgeçmeye çalışan sermaye devleti haksız bölüşümün diyetini ödemeye aday görünmektedir. Özellikle özelleştirme, kamusal birikimlerin özelleştirme yoluyla haraç mezat sermaye sınıfına devri(28), işsizlik gibi önemli sonuçları bir yana kamusal bilinci “devlet baba” dolayımıyla da olsa gelişkin bizim gibi bir toplumda kamu vicdanını rahatsız etmektedir.

Türkiye Cumhuriyetinin temellerini oluşturan bu uzlaşma noktalarının artık toplumun değişim taleplerini karşılamadığı açıktır. Denilebilir ki, toplum yeni bir uzlaşma zemini aramakta ve bunu gerçekleştiremediği her gün daha köktenci değişim fikirlerine yakınlaşmaktadır. Fiili bir güç olan siyasal İslam ve onun taşıdığı şeriat talebi ile, artık topluma dar gelen uzlaşma zeminlerinin muhafaza edilmesinden taviz vermeyen ordunun darbe sinyalleri kabına sığamayan toplum için bir tercih olabilmış gibi görünmektedir”.(29)

Susurluktan sonra...

Susurluk'ta meydana gelen trafik kazasının ortaya çıkardığı gizli devlet, toplumdaki güvenlik duygusunu sarstı. Toplum, kendisine yönelen tehdidin, demokratik hukuk devleti güvencelerinin önemini algılayarak ve fakat biraz da dehşet içinde farkına vardı. Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık eylemi, kamunun demokrasi taleplerinin açığa görebilir hale geldiğinin bir kanıtı oldu. Büyük bir çoğunluğun demokratikleşme üzerine ortaklaştığı, konsensus oluşturduğu böyle bir konjonktürde bile, siyasal rejim bu doğrultuda kimi manevraları yapma iradesinden yoksun görünüyor. ÖDP, bu durumu aşağı yukarı doğru değerlendirdi ve Susurluğun üzerine gitme kararı taşıdı. Fakat bu kararlılık, birden "eylem biçimleriyle" "farklılığını" gösterdi. Buna aşağıda uzunca değineceğiz; bu arada toplum da ciddi bir dalgalanma geçirdi:

Gerçekten, ÖDP'nin de vurgu yaptığı gibi, Türkiye Cumhuriyetinin demokratik bir yeniden yapılanması mümkündür; gerçekten mümkündür ama *devrimle*... Bunun için toplumun öncelikle tüm sahte gerilimlerden kurtulması ve demokrasinin gerçek potansiyellerini açığa çıkarabilecek geniş toplum kesimlerinin, öncelikle emekçilerin siyasal yaşama doğrudan müdahale etmesi gerekmektedir.

Susurluk sonrasında, ana çizgilerine katıldığım ÖDP politikası şöyle şekillendi: "Susurluk'ta asıl devlet ve demokrasininin olmayan nitelikleri gözler önüne serildi. Toplumun büyük çoğunluğunun demokrasi talebi, yurttaşların yönetime ve denetime katılma olanaklarının arttırılması büyük çoğunluğunun demokrasi talebi, yurttaşların yönetime ve denetime katılma olanaklarının arttırılması yolunda bir basamak olabilirse aydınlık Türkiye umudu daha da büyüyecektir. On yıllardır topluma sığmayacağı bir cendereden kurtulmak isteyenlerin de demokrasi talebi sahici olmaz. Bunun için bu ülkenin ve demokrasinin gerçek sahiplerinin, emekçilerin ve ezilenlerin, şeriat ya da darbe ikileminin dışında özgür ve demokratik bir ülke için değişim taleplerini kamusalılaştırmaları gerekir."

Burada yaptığımız mealen aktarma, herhangi bir parti belgesinde okunabilir. Süreç, bu sözlerle yapılacak bir ajitasyonla bile açığa çıkaması beklenen toplumsal muhalefeti ve devrimci seçeneği neden güncelleştirmemiştir? ÖDP, kısa dönemde böyle bir kaldıraç beklerken, kongreye, iç çatışma ve çekişmelerle gitmek zorunda kaldı.

ÖDP'nin anlamı

Özgürlük ve Dayanışma Partisi, Türkiye'nin özgün bir krizden geçtiği tarihsel dönemde kuruldu. Bu krizin temel nedenlerini yukarıda sıralamaya çalıştım. ÖDP, Türkiye'nin kriz karşısında kapitalist restorasyonuna devrimci çözümler önerebildiği oranda ülkemizde bir sol dalganın gelişmesini sağlayabilir ve de solun, ÖDP

literatürüyle söylersek, özgür ve demokratik bir ülkeye inşa etmesinin açacak temel zeminleri döşeyebilir.

ÖDP, emperyalizmin restorasyonu karşısında solun yeniden tarif edilmesi gibi altına girmekten kaçınamayacağı temel misyonlarını, ancak, devrimci bir politikanın yürütücüsü olduğu oranda yerine getirebilir. Zira, parti, oluşumu itibariyle halen daha bir gruplar ittifakıdır ve bu durumun olumluluğu ya da olumsuzluğu bir yana (çünkü bu spekülative bir tartışmadır) fiili sonuçları vardır. Bu sonuçların en önemlisi, henüz karşılıklı tartışma ortamının oluşmamış olmasıdır. Dolayısıyla, bütün bir geçmişi eleştiriye tabi tutarken, ortak bir dile bile henüz yaratılamamıştır ki, bu esasen politik sonuçları da olsa, teorik bir sorundur ve beklenti, “parti bizleri politikalarıyla harmanladıkça, eylem öğretecek ve bu sorunlar aşılacaktır” yönündedir. Ancak bu haliyle, ÖDP’nin dünyada solun yeniden yapılanmasının öncü örgütü olduğunu iddia etmek güçtür; en azından henüz ciddi siyasal kazanımları yoktur ve stratejilerinin tümüyle doğrulandığı kesinlikle iddia edilemez. ÖDP, solun yeniden kuruluşu için bir *olanaktır*.

Bu olanığın gerçeğe dönüşmesi, sorunlarını devrimci pratiğin sinayıcılığındaki açık yüreklilikle tartışılmasından geçer. Örneğin, ÖDP’nin örgütlenme ve siyaset tarzı açısından reformcu bir parti olduğu iddiası en az, yanlış olduğu kadar doğrudur. Fakat, burada gözden kaçırılan, böyle bir örgütlenme ve siyaset tarzı ile de devrimci politikaların güdülebilme olanağıdır. Bana göre, kitlelere ve üyelerimiz açıkça bu durumu deklere etmenin hiçbir sakıncası yoktur. Kitle partisi formu, gelenekselleşmiş reformcu parti formudur. Kimseye siyaset bilimi dersi vermek istemem ama, siyaset tarzı itibariyle ÖDP’nin izlediği tarz yine reformcu partilerin modeline uygundur. Sorun şuradadır, ÖDP kamuoyuna açık açık, “evet ben reformcu bir modelde siyaset yapıyorum; ama devrimci siyaset yapıyorum” diyebilmelidir. Reformcu modelde örgütlenen partileri devrimci siyaset izleyemeyecekleri iddiası pozitivist marksizmin pespaye bir safsatasında başka bir şey değildir.

Üstelik, Türkiye, tüm bağımlı ülkelerde olduğu gibi, siyasetin sürekli bulanık olduğu ülke. Böyle bir ülkede, esasen devrimci bir seçenek olmak isteyen bir “açık kitle partisi” kendi olanaklarını ve sorunlarını üyelerine ve işçi sınıfına açık yüreklilikle anlatmalıdır.

Bütün bu söylediklerimden, ÖDP’nin radikal demokrat çizgisine “biçimsel” bir itirazım olmadığını, ama partinin reformcu olanaklarını “devrimci siyaset” olarak paketlemesine, hele “sifon çekme” türü şeyleri en alasından devrimci siyaset saymasına karşı çıktığımı anlaşılmaması gerekir. ÖDP, kongreye bu kafa karışıklığıyla gitmiş ve kongreden, radikal demokratikleşme programıyla çıkmıştır.

Bu programa önceden bazı eleştirilerde bulunduğumu belirtmek isterim. Aşağıda alt başlıklar olarak kısa bölümler sunduğum iki yazı, yayınlanmamış itirazlarımı belgelemektedir.

ÖDP'nin ilk altı ayı: yol ayrımına varmadan

Türkiye sosyalist solu belirgin bir dönemecin içindedir. Bu dönemecin – ki, buna geçiş süreci de denebilir – ne zaman başladığı, daha ileride tarihçiler tarafından daha net tespit edilebilir; bugün için söylenebilecek olan, bir dönemeç içerisinde olduğumuz ve dönemecin sonunun düz bir yola değil, yol ayrımına çıktığıdır. Yol ayrımı, görülmektedir ama Perinçek gibi birkaç bilinen reel politikacı dışta tutulacak olursa, dönemeç, henüz ayrışacak dinamiklerini karşılıklı cepheleşmesini yaratacak bir katalizör işlevini bütünüyle gebilmiş değildir. Bunun için devrimci bir siyasal iradeye ihtiyaç var.

Siyasal katliamı, Gazi'deki kırım ve son 1 Mayıs (1996 1 Mayıs'ı) olayları bu dönemeçte katalizör etkisi yaratmış en belirgin sarsıntılardır. Kürt sorunu da bu sarsıntılara eklenince kimin devrim, kimin reform siyaseti güttüğüne ilişkin bazı parametreler seçilebilmektedir. Elbette bu seziler düzeyindedir ve sosyalist siyasetin uluslararası düzeyde ciddi bir belirsizlik içinde yüzdüğü böyle bir dönemde devrimci bir merkez taraf etmenin güçlüğü ortadadır.

Sivas'ın gösterdiği: Sınıf uzlaşmacı siyasetin çirkin yüzü

İkinci Enternasyonal ile Üçüncü Enternasyonal arasındaki ayrılık, devrimciler için bugün de önemini korumaktadır. İkinci Enternasyonalın sınıf uzlaşmacı revizyonist siyasetine karşı, Üçüncüsünün bağımsız devrimci sınıf siyaseti bizim izlememiz gereken yoldur. Sivas, "İkinci ve Üçüncü Enternasyonal arasındaki ayrılık suni bir ayrılıktır. Bize yeni bir sol gerekir." Diyenlerin *sınıf işbirlikçisi* – ya da haksızlık etmeyelim: *sınıflar üstü* – siyasetinin bu topraklarda iflas ettiğini göstermiştir. Büyük çoğunluğu kemalizmle, radikal demokrat azınlığı Siyasal İslam'la uzlaşan bu siyaset, uzlaşmanın hediyesini Sivas'ta almıştır. Kan, bir kez daha sınıf uzlaşmacıların üzerine sıçramıştır.(30)

Üç dünyacı Perinçek grubunu sınıf uzlaşmacı siyaseti de Sivas'tan sonra gerçek yüzünü göstererek hortladı. Tarihleriden fersah fersah kaçanlar, birden bire yirmi beş yıllık bir siyasal geçmişlerinin olduğunu hatırlayıverdiler. Hani; kırk yıllık kani olur mu yani... (...)

Gazi ve '96 1Mayıs'ı: Erken ayrışma eğilimi

Yine özet geçilecek. Gazi, yalnızca siyasal alanda değil, toplumsal muhalefetin geliştiği her alanda (ekonomik, demokratik, kültürel) bir turnusol işlevi gördü. Bilinen ve bizim için özeleştirisi verilmesi gereken bir örneği, Kamu Çalışanları Hareketi'nin 18 Martta yapacağı Ankara eylemini yurtseverlik adına ertelemesidir (...) Sendikal hareket, '96 1 Mayıs'ında da aynı tavrı sergiledi. Özellikle Rıdvan

Budak, temsilcisi olduğu sendikal hareketin ya da anlayışın reformcu yüzünü ve devrim düşmanlığını bir kez daha gözler önüne serdi.

Devrimci, sosyalist sıfatlı solda aynı tarihte dönemecin sonundaki yol ayrımına koşar adım varmak istediğini yüzlerine taktığı maskeler ve komik üniformalarla gösterdi. İkisi de reel politik güçleri buna elverdiğinde toplumsal muhalefetin -biri sağdan diğeri soldan- tasfiyeciliğine hiç durmadan soyunacak iki temel akım “ben geliyorum” dedi. Gerçi, ne birinin ne ötekinin daha uzun müddet ses çıkarmaya mecali olmaz, yine de sağ tasfiyecilerin sol kardeşlerine karşı, burjuva basınının lale edebiyatı eşliğinde akıl almaz bir taşkınlıkla hücum etmeleri, kolay ve prim yapan bir seçim yaptıklarını gösterdi. Komik maskeli solun bu acınacak halini değil ama devrimci fikirleri bu hücumla karşı korumak gerekiyor.

İşçi sınıfı varoşlarda yaşar

(...) işçi sınıfı ve varoşlar diye iki ayrı dünya yoktur. İşçi sınıfı varoşlarda yaşar. İkitelli’de, Gazi’de, Okmeydanı’nda, Gültepe’de, Nürtepe’de vs. emekçiler ve onların çocukları yaşar. Bir Mayıs meydanını dolduran bu “gerçek, sahici emekçiler”dir. Orta sınıfın göbekli solcuları değil...Bu ikinciler, Yeni Yüzyıl’da köşe yazarlığı yapmıyorlarsa eğer, sendika ağalarına akıl hocalığı (danışmanlık) ya da orta sınıfın şanına yaraşır bir şekilde orta kademede yöneticilik -yani işyerinde burjuva ajanlığı- ya da reklamcılık gibi işler yapıyorlar demektir. Onlara da saygımız sonsuz, hepsi pek sayın arkadaşlar; ancak devrimci bir hareket işçi sınıfının siyasal temsiline soyunur, bu saydıklarımızla siyasal özgürlüklerinde devrim sorunu olduğu bizim gibi ülkelerde bazı reform taleplerini paylaşır. (...) emekçilerin öfkesi haklıdır ve meşrudur. Bu öfkeyi akıllar almıyorsa, hele hele devrimcilerin akli almıyorsa, bu akılların eksik olduğu anlamına gelir. Çünkü bu hıncı bir devrimcinin akli almıyorsa hiçbir şeyi çözemez. 15-16 Haziran’da da işçiler sokaklara döküldüler; devrimci gençler yanlarındaydı, arabaları devirdiler, camları kırdılar, geçtikleri hiçbir yerde kırılmadık bir şey bırakmadılar. Yani, emekçiler ya da onların çocukları, arada sırada niye yaptıklarını bilerek bazen de bilmeden böyle şeyler yaparlar.(...)

Egemen ittifak açısından siyasal süreç

Mafya operasyonları, şöyle ya da böyle *çözülemez* olacak olan hükümet krizi, emekli bir general eskisinin darbe tehditleri, oligarşinin siyasal krizi bir yönetme hali olarak temel bir tercih kabul ettiğini (bulanık suda avlanmayı sevdiğini) gösteriyor. Siyasal temsil krizi, mafya operasyonlarında görüldüğü gibi devletin çekirdeğinin iç hesaplaşmasından başka bir şey değildir. Bu durum, devrimcileri aldatmamalıdır. (...) Nihayetinde siyasal temsil krizi egemen ittifakı iyice çileden çıkarırsa seçim

yolu açıktır. Bu, devletin parlamento dışında kalan bir has partisinin de parlamentoya alınması, hakiki bir milli mutabakat hükümetinin yolunun açılması demektir ki, bugünkü duruma göre ehven-i şerdir. Tabi ki, egemen ittifak açısından...

Bunlar yüzeyde görünenler. Derinde ekonomik kriz, bir askeri darbe gerektirecek denli boyutlanmamıştır ve ekonominin uluslararası niteliği artık, ulusal krizlerin sürekli ama ehli bir hal almasını doğurmaktadır. Oligarşi, böyle bir konjonktürde, şimdiki gibi yönetir, darbe yoluna (askeri-açık faşizme) başvurmaz. Elbette solun, toplumsal muhalefet hareketinin belirleyiciliği esastır.

Geleceğimiz üzerine kısa tezler

İyimser olmamız için hiçbir neden yok. Artık ÖDP var! Bu aşağı yukarı şu demek: Bir; devrimciler, ÖDP başta olmak üzere tüm toplumsal ve siyasal etkinlik alanlarında merkezinde emekçilerin lehine politikaların bulunduğu -yani işçi sınıfı merkezli- halk cephesinin *barış* ve *özgürlük* talebiyle örgütlenmesi için çalışmalıdır. İki; devrimciler, özgürlükçü bir sosyalizmden yana oldukları kadar devrimci bir politikadan da yana olmalıdır(...)"

Yirmi bir haziran doksan altıda ileri sürdüğümüz bu tezler güncelliğini koruyor. ÖDP, aynı belirsiz konumunu daha sonra da sürdürmüş, bu durum, soru işaretlerimizi çoğaltmıştır:

5.2. İyimser olmamak için bir neden yokken...

"Özgürlük ve Dayanışma Partisi, kuruluş rüzgarının ardından yavaş yavaş duruluyor. Kimileri "çoktan duruldu" diyebilir: çoktan ya da şimdi, bu iyiye işaret. Bu parti kurulurken de politik stratejilerin kitlelerin akın akın partiye geleceği gibi bir temelsiz inanış üzerine şekillendiğini düşünmek çok doğru değil. Üstelik, uluslararası sosyalist hareketin durumu göz önüne alındığında yirmi bin üye iyi bir sayıdır; Türkiye'de politika yapabilmek için iyi bir sayı... Buna rağmen, ÖDP bütün politikasını iyi bir imaj bırakmaya indirgemiş görünmektedir.(31) Bunun, medyaya malzeme olmak bakımından başarısız olduğu söylenemez. Aksine, son derece başarılıyız bu konuda: Susurluk tam bir zaferdi! *Barış için bir milyon imza* kampanyasını biraz unutturdu gerçi; ama parti büyük bir sınav verdi ve iyi not aldı. Öyle ki, ÖDP'nin yaptıklarını kimi burjuva partileri taklit etmek zorunda kaldılar.

Bu tarz örnekler o kadar çok ki, sorunun özü bu örnekler arasında kaynayıp gidebilir. Parti içi tartışmalarda da bu oluyor; sorunun özü teğet geçiliyor. Yapılması gereken, partinin ihtiyacı, her düzeyde sorunun kendisini *çekinmeden* ve *açıkça* tartışmaktır.

ÖDP, bir araya getirdiği sol siyasal geleneklerin toplamından daha fazla bir şey; toplumsal muhalefetin çeşitli bileşenlerinin olanaklı bir politik birlik platformudur. Bu, ÖDP'ye son derece zengin siyaset yapma olanakları sunmaktadır. Kapitalizmin radikal eleştirisi, merkezinde sosyalist bir eleştiriyi taşımakla birlikte, yalnızca ona indirgenemez; feminist, yeşil ve hatta heteroseksizme karşı hareketlerin eleştirisi de radikaldır ve parti, yani ÖDP, meşruiyetini tüm bu eleştiriler üzerine kurarken, sosyalist programı da yeni toplumsal hareketlerin eleştirel katkısını gözeterek yeniden kurmuş (genişletmiş) olacaktır. Ancak bu durum, pratik-politik bir düzeyden ziyade kuramsal alanda parti bileşenlerinin taşıdıkları devrim ve reform dinamiklerini kaşımaktadır. Parti içindeki grup platformları da, aslında bu dinamiklere göre sağ ya da sol tarafta (sadece fikri düzeyde olsa da!) sıralanmak dışında nesnel bir politik ilişkiye ve dolayısıyla siyasal topluluğa tekabül etmiyorlar. Daha çok bir sosyal topluluk gibi görünüyorlar. ÖDP, bu aidiyetlerin dışında, kapitalizmin radikal eleştirisi temelinde meşruiyetini kurmalı ve bu temelde bir kimlik edinerek inşa sürecini tamamlamalıdır.

Aşağıdaki vurgular,*inşa sürecinin bu yönüne dönük okunursa daha anlamlı olabilir.

Bir; parti kurulduktan hemen sonra, Metin Çulhaoğlu, parti içi dinamikleri kavramaya yönelik dörtlü bir gerilim alanı tarifi yaptı. Gerilimin varlığı kesin olmakla birlikte, bugün yaşadıklarımızdan da öğreniyoruz ki, son gerilim dörtlüsünün bugün için öne çıkanı marksistlerle olmayanlar arasındaki değil, devrimciler ve reformcular arasındaki gerilimdir. Bu gerilim, yukarıda değinildiği gibi şimdilik kuramsaldır ama bir pratik sonucu var: Parti içi hayatta reformcular egemen bir siyasal kültür yaratıyor ve partinin bütün hücrelerine nüfuz ediyorlar. Bu siyasal kültürün ÖDP'yi, parlamentonun cılız bir sol partisi olarak sınırlama olasılığı bütünüyle göz ardı edilemez. Somut örneği, ara rejim-kara rejim tartışmasında görüldü. Ülke-deki siyasal rejimi, egemenlik sistemini, faşizm, oligarşik diktatörlük vb. olarak adlandıranlar bile eskiden hiç düşünmeden "TİP-TSİP pasifizmi" diye lanetleyecekleri bir öneriyi desteklediler. Kara rejime karşı erken seçim önerdiler. Ara rejim-kara rejim tartışması yapmanın çok yenilgi görmüş kimi eski önderlerin siyasal öngörüsüzlüğünü göstermesi bir yana, bu tartışmadan kara rejim geliyor sonucunu çıkarıp "erken seçim" önermek siyasal öngörüsüzlükten daha fazla bir şeydir. Ürkütücü olan, neredeyse hiçbir ÖDP'li birey, grup, platform vs. bu duruma şaşırmamış ve tepki göstermemiştir.

İki; ÖDP aynı zamanda ve elbette bir *siyasal* reform partisidir ve siyasal reformlar programında önemli bir yer tutmalıdır. Siyasal özgürlükler sorunu partinin asli bir meselesidir ve devrimci demokratik bir programın vazgeçilmez bir ögesidir. Sorun şurada ki, siyasal reformların kazanımı, devrimci bir politik hat izlemeksizin neredeyse olanaksızdır. ÖDP meşruiyeti, insan hakları ve demokrasi merkezli savunmacı siyaset çizgisinde değil kapitalizmin radikal eleştirisiyle at başı giden devrimci bir saldırı çizgisinde aramalıdır. Aksi halde, ne İHD'den işlevsel bir far-

kımız ne de daha dürüst ve daha temiz olmak dışında CHP'den daha fazla siyasal çekiciliğimiz kalır. ÖDP, kapitalizme muhalefet etmeyi, emperyalizme kafa tutmayı siyasal meşruiyet arayışının merkezinde görmelidir. Bu söylenenler partinin üreteceği siyasal söylemin muhtevasına ilişkindir; (...) şu ya da bu *biçimdeki* eylem tarzını yeğlemek değil!(32)

Üç; parti içi mücadele, partiyi bütünleyen ve geliştiren bir işlev olarak algılanmalıdır. Parti içi mücadele, ideolojik bir mücadeledir ve asla birilerinin birilerini tasfiyesi olarak karikatürize edilmemeli ve bu biçiminden uzak durulmalıdır. ÖDP negatif mutabakatlarla hareket eden bir uzlaşma partisi olarak çok işlevli olmaz.(33) ÖDP, parti içi demokrasinin, çoğulculuk ilkesinin azami düzeyde işlediği bir parti olmalıdır ama bu artık pazarlıktan nerede ayrıldığı belli olmayan negatif mutabakatlar olarak anlaşılmamalıdır. Yapılması gereken azınlığın korunması ve çoğulculuk ilkelerine sahip çıkmaktır. İlkesel ödünlerle negatif mutabakatlar kurmak yerine; doğru olan, haklı olduklarını düşünenlerin parti içi mücadeleyi, örgüte dönmeyi göze almalarıdır. Mutabakat, tüm parti örgütlerinin katılımıyla kurulursa çoğulcu siyasal kültürümüzün bir göstergesi olarak gerçek anlamını bulur. Tüm parti örgütlerinin katılımı tek bir görüşe biat etmeleri anlamında değil siyasal sorunun çözümüne dair politikaların oluşturulma sürecine daha doğrudan etki etmeleri anlamındadır.

Aslında, iyimser olmamamız için hiçbir neden yok. ÖDP gibi işlevsel politik-pratik bir araç; henüz birleşme süreci tamamlanmamış olsa da, birleşirse sınıflar mücadelesindeki güçler dengesini alt üst edecek muhalefet hareketleri, halkın bağrında gelişip güçleniyor. Devrimci bir halk muhalefetine gelişme koşulları, önderlik sorununun çözümüne bağlı olarak dünden daha fazladır.

Sorun, parti olarak, bu yükü omuzlarımızda taşımaya niyetli olup olmamamızdır.”(34)

On aralık doksan altıda da bunları bir ÖDP'li olarak söyleme cesaretini gösterdik. Yeniden, nedense, bu söylenenlere kayıtsız kaldı, ama Saruhan Oluç'un yukarıda eleştirdiğimiz türden yazılarını ısrarla basmaya, parti genel merkezi de bu doğrultuda bir siyasal çizgiye evrilmeye hızla devam etti. Bunun anlamı kongre sürecinde belirecekti. Ama, önce, yaptığımız bir hatırlatmayı daha tekrarlamakta yarar var:

5.3. Devlet, demokrasi ve ÖDP

Demokrasi, hangi ideolojik bütün içinde anlam kazandığı belirlenmeden, önsel olarak *olumlu* ya da *olumsuz* bir siyasal anlama işaret etmez. Lenin'in vurguları daha çok bu yönde anlaşılmalıdır. Lenin, özellikle bütünlüklü bir sosyalist siyasal programa sahip olmayan, el yordamıyla yürüyen siyasal hareketlerin meşruluklarını belli belirsiz bir “demokratikleşme programı” üzerinden kurmalarına dönük

uyarılarda bulunur. Zira, demokrasinin “sosyalist potansiyellerine” yönelik bir önyargı Lenin’de (İki Taktik’in yazarında) bulunmaz. Marx da, “daha çok, demokrasinin - toplumun tüm üyelerinin topluluk yaşamlarını düzenlemeye eksiksiz katılımı- ilkesiyle demokrasinin burjuvazinin egemen olduğu sınıflı bir toplumdaki sınırlı, hatta çarpıtılmış biçimi arasında belirgin bir gerilim, bir çelişki görmektedir. Marx’a göre, demokrasi tüm olanaklarını ortaya koymuş olmaktan uzak bir tarihsel fenomendir; daha fazla gelişmesinin başlıca etkeni de işçi sınıfı hareketidir”.(35)

Elbette, burada demokrasiden anlaşılması gereken, “halkın bir tür doğrudan yönetiminin olduğu” bir rejimdir. Burjuva siyaset kuramcıları ve genel olarak burjuva ideolojisi ise, demokrasiyi “sadece siyasal önderlerin seçilmesi için bir araç olarak düşünür”.(36) Bu yüzden “burjuva cumhuriyetinin içeriğini, kesinlikle burjuvazinin çıkarları, onun sınıf egemenliğinin ve sınıf sömürüsünün maddi koşulları oluşturmaktadır”.(37)

Bazı uyarılar

Özgürlük ve Dayanışma Partisi, Susurluk sonrasında son derece canlı, yüzü kitlelere dönük bir kampanya yürüttü. Bu kampanya hala çeşitli düzeylerde, toplumsal muhalefetin diğer bileşenleriyle yer yer kesişerek devam ediyor. Ancak, kısa vadede bu süreç, sınıflararası güçler dengesinin uluslararası ve yerel koşulları göz önüne alındığında lehimize işleyecek gibi görünmüyor. Böyle bir konjonktürde sol arasında yaygınlaşabilecek yanlış eğilimlerden biri, bütün siyasal faaliyetin verili siyasal meşruluk alanı içerisinde kalınarak örgütlenmesidir. Bu ideolojik hegemonya sorununun atlanması değildir yalnızca, sosyalist siyasal bilincin son derece geri bir düzeyden kurulmasıdır da. Dolayısıyla “güç toplama” gibi kaygılarla bile sosyalist siyaset böyle bir düzeyden kurulmamalıdır. Özgürlük ve Dayanışma Partisi, böyle bir gerilim alanında salınımlı durmaktadır. Açık ki, sosyalist siyasetin yeni mevziler kazanabileceği böyle bir konjonktürde, “fikirlerini maddi bir güçle” yani kitlelerle buluşturmak için, bu salınımı politikalarının merkezine oturtanlar, reformcu bir programa, ya da “Tüsiad Raporu” benzeri uluslararası sermayenin yeniden yapılanma programlarına eklemlenmek gibi, sosyalist siyaset tarihinde sıkça görülen hatalı bir siyaset zeminine savrulmaktan kaçınamayacaklardır. ÖDP, elbette ki böyle bir zeminde değildir; yine de, kimi uyarılarda bulunmak, böyle bir konjonktürde yararsız bir iş olmayacaktır.

Bir; Susurluk’tan sonra ‘demokrasi gelecek’ gibi bir ham hayale kapılınmamalıdır. Burjuva siyasal sistemin yani rejimin kendi kurallarıyla oynadığı bu oyunu kendi kuralları içinde bitireceği apaçıktır. “Bugün -demokratik- taleplerin önemli bir kısmının sermaye çevreleri tarafından da -nihayet- savunulur hale gelmesi de devrimcilerin mücadelesinin bir sonucu sayılmalı ve olumlu bir gelişme olarak görülmeli.”(38) gibi sözlerin -elbette sarf edildiği bağlam dikkate alınarak-

“devrimci iyimserlik” olarak nitelendirilmesi epeyce güçtür. Bu iddia sarf edildiği bağlam içinde, mantıki bir bütünlük de taşıyor; hem sosyalistlerin kitleselleşme kaygısı gütmelerini, bu yüzden ÖDP’nin doğru yolda olduğunu savlıyor, hem de Tüsiad Raporu’nu bile devrimci mücadelenin sonucu sayıyor. Burada, bir miktar “reel politikacılık” vardır; bunun yerine, devrimcilerin Gramsci’nin dediği gibi “zekanın kötümserliğine” başvurmaları daha doğru olacaktır. Ardından “iradenin iyimserliği” kendiliğinden gelir.

İki; ÖDP, siyasal kampanyalarını apolitik imajlar üzerinden örgütlemekten kaçınmalıdır. Gösteren ile gösterilenin semantik birliği, kimi -bu bağlamda siyasal- temsil sistemleri ayakta olduğu için mesajın kurulmasında hala vazgeçilemeyecek bir yöntemdir. Yani Lenin’e uymak ve siyasal ajitasyon yapmak en iyisi...Baudrillard’a göre, artık postmodern durumda, simülasyonlar içinde, kitlelerin çözüldüğü bir çağda yaşıyoruz. Ama bunu kabul edersek peşi de gelir: “Kitlenin sosyolojik bir varlığı yoktur, kitleler hiçbir mesajı kabul etmez, bütün mesajları yutan bir kara delik gibi işlev görürler. Kitleler, artık bir kurtuluş ümidi de taşıyorlar, çünkü her gün oynadıkları yaşam oyununun özgürlük olduğunu düşünüyorlar.” Bunlar, devrimci bir siyasal öznenin asla kabul etmemesi gereken tezlerdir, zira bizzat bu tezlerin hedefi devrimci öznedir. Kimi -bilimsel, felsefi ve ahlaki, ideolojik ve siyasal- temsil sistemleri ayakta ve dolayısıyla politika politik imajlarla yapılır. Bunu Fransız işçi sınıfının son eylemlerinden sonra Touraine bile kabul etti: işçiler, sanayi sonrası düşünürünü sarstılar.

Hangi demokrasi ?

Parti çevrelerinde genel kabul gördüğü üzere, ÖDP’nin asli güncel -temel taktik-sorunu, siyasal gericiliğe karşı bir set oluşturmaktır. Bu, hem toplumsal muhalefetin politik birliğini sağlamayı -ki, bu birliğin politik talepler kısmı güncel programımıza işaret eder- hem de bütün demokratik güçleri harekete geçirmeyi gerektirir. ÖDP’nin dillendirdiği “özgürlükçü ve demokratik cumhuriyet” sloganı, hangi demokrasinin devrimciler tarafından talep edildiğini tartışma gündemine çağır-maktadır.

Öteden beri devrimcilerin, “halkın kendi iktidarını kurması gerektiğini” savunduğu biliniyor. İşte, ÖDP’nin talep ettiği demokrasi, “gerçek demokrasi” yani “halkın siyasal süreçlere doğrudan katılımı” olmalıdır. Örneğin, ÖDP sık sık erken seçimden söz etmektedir.(39) Halbuki, halkın siyasal süreçlere daha doğrudan katılımını talep etmek daha gerçekçi olacaktır. Zira, “başarımız, bir yandan siyasi mevzilenmeyi doğru değerlendirmemize, taktik şiarlarımızın doğru olarak saptanmasına ve öte yandan da işçi yığınlarının gerçek mücadelecî gücünün bu şiarları desteklemesine bağlıdır.”(40)

Ülkemizde yaşanan son siyasal gelişmeler, tekелci burjuvazinin uluslararası sermayenin yeniden yapılanma süreçleriyle uyumlu olarak, bir tür “yeni toplumsal sözleşme” talebinde bulunduğunu gösteriyor. Fakat bu, bizzat kapitalizmin yarattığı yeni güç ilişkileri içinde olanaksız bir süreçtir. Yönetme aygıtı, adına yönettiği sınıflardan farklı bir organ olarak varlığını ve etkisini sürdürecektir. Fakat, uluslararası sermaye ile eklemlenen tekелci burjuvazi, yönetme arzusunu, geleneksel yönetsel aygıt yani devlet içinde gelişip serpilmiş tabakalar hilafına, kimi demokratikleşme talepleriyle birlikte de süsleyebilir. Böyle bir durumda, soyut bir “demokrasi” çağrısının Lenin’in dediği gibi toplumsal devrim hareketleri açısından somut siyasal bir anlamı olmayacaktır.

Buna rağmen, reformcu ve devrimci siyaset arasındaki ayrımın hele de içinde bulunduğumuz böyle bir konjonktürde somut siyasal pratikler üzerinden yapılması epeyce güçtür. Bottomore’ın belirttiği gibi, “Bir reformlar birikimi gerçekte çok farklı türde bir toplumu ortaya çıkarabilir. Reformcu partiler de koşullar ve koşullara verdikleri tepkilerle, toplumda başta öngörmüş olduklarından daha büyük değişimleri savunma ve gerçekleştirmeye yönelebilirler. Öte yandan, devrimci partiler yeni bir dünya kurma yolundaki ilk coşkulu iddialarına oranla mevcut toplumsal kurumları daha çok kabul etmeye başlayabilirler.”(41) Sorun, tüm bu teorik olanakların dışında, somut siyasal hedeflere yönelik bir sorundur ve ÖDP’nin sınırlı durumundan söz edilirken kastedilen budur.

6. Kongre süreci, kararlar ve gruplar

Biçime dair konuşacak olursak, tabii olarak, sade bir parti üyesi kimliğiyle, yüksek sesle yaptığımız bu itirazların pek göz önüne alınmadığı açık... “Yüksek siyaset”, üyeyi zorunlu onama merci olarak görür; karar tasarısını hazırlar, oyla der; yakın zamanda olduğu üzere, seçim tartışması başlattım der, projenin adını kor, bir dizi iş yapar; merkezi eylem düzenler “katıl” der... Sade üye için yönetime katılmak belki “mümkündür” ama “muhtemel” değildir... Bu yüzden, ÖDP’nin “biçimsel” olarak farklı bir parti olduğu iddiası inandırıcı değildir. Belirgin bir söylem farklılaşması, başka bir tarz vurgusu vardır, fakat reel siyaset tarzları aşılamamıştır.

Kimilerine doğal gelse de, aslında “geleneksel siyaset modelinin” en reel yöntemlerine başvurulması “yenilenme” iddiasında olanların -belki de yenilenme iddiasının- aczini gösterir. Bu bakımdan ÖDP, gerçekten ilginç bir örnektir. ÖDP, aşağıdan yukarıya karar alan bir parti değildir. Grupların iç karar süreçleri ve siyasal ağırlıklarından kaynaklı müdahale güçleri bunun önündeki bir engelse de; esasen kısa sürede açığa çıkan “merkezden politika belirleme, merkezi politika yapma alışkanlığı” son derece “monoblok” bir parti görüntüsü yaratmaktadır. Sonuçta, partinin sahipleri ve “misafirleri” ayrılmaktadır. Kongre süreci bütün bunların rahatlıkla gözlenmesini doğurdu:

İlk olarak, bütün gruplar içe kapandı, parti içinde belirlenen düşmana karşı “gündüz dost, gece kurt!” bir politika incelikle izlendi. Taban düşmana karşı inanılmaz derecede sıkı tahkim edildi, kimi gruplar, tahkimatı güçlendirmek için aralarından “zavallı ve inanmış” bazı insanları “tasfiye” ettiler. İkinci olarak, hiçbir grup parti iradesine güvenemedi. Herkes, “iş i tepeden bitirmek” için adeta yarıştı. Koşul, “baş düşman” dışta tutularak, “mütabakattı.” Kısmen, başarılıdı. Üçüncü olarak, bütün bunlar “politik ayrışmalara” tahvil edilmedi. Gelenekler ve onların etrafındaki öbeklenmeler yani sosyal çevreler, politik grup gibi davrandılar. Dördüncü olarak, parti “tepeden inen” bir dizi yeni yönetici ile tanıştı. Bazı eski şefler, tabanlarına “bir seferden bir şey olmaz” demek zorunda kaldılar. Bu, gerçektir! Beşinci olarak; atanmış PM, genel kurula güvenemedi ve “karar tasarılarını” “tepeden” hazırladı. Genel kurul, bu karar tasarılarını tartışmadan, büyük çoğunluğuyla PM’den geldiği gibi kabul etti. Zira, genel kurulun kararlar komisyonu ile PM’nin tasarılarını hazırlayan kararlar komisyonu aynıydı.

Yine de, bütün bunlara rağmen, iyi bir şey oldu: 1997 Ekim’inde Türkiye sosyalistlerinin büyük bir kısmı birbiriyle özlem giderdi.

Bu tespitler, her ne kadar “esasa dair” değilmiş gibi görünse de, tabidir ki, daha şekli sorunlarını aşamamış bir topluluk için, esas sorun bunlardır. Genel kurul, “tepeden inme ci” siyasetin sosyalistler tarafından bir kez daha kabulü ile karakterize oldu. Çoğulculuk ve ademi merkezilik iddiası, sadece “güçlü” bir iddia olarak kaldı.

6.1. Kararlar’a bir örnek: “Yeni kamusal alan” talebi ve getirdikleri

“Demokrasi İçin Ordu Güdümüne Son” başlıklı karar tasarısının delegelere ilk dağıtılan gerekçesinin “Toplumun Anayasası Yapılmalıdır” adlı son bölümü, bir kısım ve de egemen ÖDP’linin meramını karşılamaktadır: *“Türkiye’de sivil idare ve kamusal alan, sivil devletin askeri gereklere göre şekillenmesinden dolayı olağanüstü merkezîyetçi bir yapıya sahiptir. Devletin yurttaş güvensizliği üzerine kurulu, resmi ideolojiye bağlı sadık teba yaratmaya dayalı sistem yurttaşın özgürlük arayışlarını boğmakta ve demokratik yönetim oluşturma imkanlarını büyük ölçüde kısıtlamaktadır.*

Kısacası, evrensel insan haklarını ve hukuk normlarını savunan, demokratik hak ve özgürlüklere sınırlamalar getirmeyen, Türkiye’nin çok kültürlü, çok inançlı, çok kimlikli bir yapıya sahip olduğunu onaylayan, demokratik hak ve özgürlükleri kollama ve koruma görevini halkın gücü dışında hiçbir kuvvete teslim etmeyen, zulme karşı demokratik isyan hakkını meşru sayan, orduyu, polisi, bürokrasiyi parlamentoya tabi kılan bir anayasal yaklaşımı geliştirmek ve yerleştirmek demokrasi ve özgürlükler için mücadelenin önemli hedefleri arasında sayılmalıdır.

Türkiye’de askeri denetimden özgür, sivil zeminlerde ve toplumsal katılımla hazırlanacak toplumun anayasasına ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda yeni bir anayasa yapılmalı, sivil örgütler, emekçi ve meslek örgütleri, siyasi partiler tartışma sürecine aktif olarak katılmalıdır. Ancak bu sayede emeğin özgürleşmesi için siyasal mücadele zemini geliştirilmiş ve demokratik bir siyasal yapı kurulmuş olacaktır.”

Karar gerekçesinin bu kısmı, daha sonra “nedense” çıkarılmıştır. Çıkarılmasa idi, genel kurultan bu haliyle geçeceği ise kesindir. Zira, bu teorik temele dayalı bir dizi karar, ilk fıkralarına “ÖDP, emek ve sermaye karşıtlığına dayalı temel yaklaşımından ayrılmaksızın...” gibi kayıtlar konarak geçirilmiştir. Eğer burada, hala “ÖDP, umudumuz ve sorunumuzdur” deniyorsa, bu kayıtların boşuna konulma ihtiyacı hissedilmemesindendir bu...

Karar gerekçesinin bu kısmını, Deniz Karasu’nun şu pasajı tamamlamaktadır: “Hem sosyalist devlet, etrafı emekçilerin aşağıdan yukarıya oluşturdukları meclislerle kuşatılmış bir demokratik organizma olarak tanımlanmalı hem de toplumsal hayatın bu haliyle bile sosyalist devletin tekeline bırakılamayacağı gözetilerek yeni bir kamusal alan anlayışı tarif edilmelidir.”(42)

İlgili karar gerekçesinin aktardığımız bu kısmı, Karasu’nun pasajıyla birlikte bir tür siyaset yapış tarzını ve ufkunu ele vermektedir. Habermas, burada uzun uzadıya anlatamayacağımız bir “pozitif modernlik” projesini savunur. Bu teze göre, burjuvazi siyaset sahnesine çıktığında “burjuva bir kamusal alan” açmış, böylece, önce basın yoluyla kamu işlerini öğrenme ve eleştirme olanakları yani aleniyet daha sonra da parlamento ve seçim gibi araçlarla da yönetmeye katılma bu kamu alanı aracılığıyla olabilmıştır. Bunu, bir “mutlu devre”, bir “özgürlükler devresi” olarak düşünebilirsiniz. Fakat, örgütlü kapitalizm döneminde bu kamu alanı yozlaşmış, aleniyet ve katılma, özel hayatların sömürgeleştirilmesiyle işlevsizleşmiştir. Şu halde, temel problem, tekrardan “yeni bir kamusal alan” aracılığıyla aleniyet ve katılmanın olanaklı kılınmasıdır. Bu, “radikal bir demokratikleşme stratejisi” ile de örtüşür. Bunun eylem biçimi de “sivil itaatsizliktir.” Buradan çeşitli eğilimleriyle bir siyaset modeli çıkar; bu model, “sol liberal” de olabilir, “radikal demokrat” ta... Şimdi, ÖDP’yi, söyledikleri ve yaptıklarıyla tasavvur edebilirsiniz. ÖDP, kötü bir Habermas okuması, oldukça yanlış bir Arendt “cumhuriyetçisi”dir. Bu, Karasu’nun pasajından sezilebilir. Karasu, bir, izzat sosyalist devlet demek olan özyönetmelik organlar dışında bir “devlet aygıtı” tasavvur etmekte ve bu hayali tasarıma “demokratça” karşı çıkmakta; iki, Lenin’in en özgün katkılarından birini, burjuva devletin fethi anlamına gelen siyasal devrimin toplumsal devrime önceliğini gözardı etmekte(43) -ki, böylece burjuva devlet aygıtı parçalanacaktır-, üçüncü olarak da, artık siyasal devrimden vazgeçmiş ve “burjuva devleti”nin bir biçimine satır arasında razı olmuş biri olarak “yeni bir kamusal alan” tarifinin elzem olduğundan söz etmektedir. Evet, bu çok kötü bir Lenin ve daha da kötü bir Habermas okumasıdır. Şu halde, “sorunumuz ve umudumuz” bellidir: ÖDP’nin bunları her

geçen gün daha kötü okumasını sağlamak, ÖDP’li devrimcilerin, bizim işimiz olmalıdır.

Burada, Kararlar’ın tümünü, özellikle “Toplumsal İhtiyaçlar İçin Ekonomi”yi değerlendirme olanağı yok, fakat, temel mantık yukarıda, ilk bölümlerde, eleştirdiğimiz “katılımcı ekonomi ve katılımcı siyaset” perspektifinden türemektedir. Bu perspektif, demek ki, kötü bir Habermas okumasıyla malül, belli ki, Birikim özetlerinden “yeni sol” tahsilli(44) ve fakat bütünsel marksizm konusunda her zaman sınıfta kalmaya gönüllü bir dizi “danışman” tayfanın elinden çıkmaktadır ki - burada adını anmamıza rağmen Karasu, daha farklı bir konum işgal eder-, hemen söyleyelim, demokratik sosyal hukuk devletinin yani örgütlü kapitalizmin siyasal meşruiyet temelini genişletmesi esasına dayalı katılımcı yahut “Habermasçı” siyasetlerle devrimci marksizm, temelli bir karşıtlık içindedir. Bu konuda derli toplu eleştiri için, Wood’un “Yeni Hakiki Sosyalizm” adlı yapıtına başvurulabilir. Şu halde işimiz, “devrimcilere” marksizmi hatırlatmak olacaktır. Ta ki, ÖDP, devrimci politika olanaklarını yitirene kadar...

6.2. Kongre sonrası: Değişen bir şey yok

Bu “erken ve bireysel” tarih yazımında “şimdi”ye ilişkin söyleyebileceğim tek şey, değişen bir şey olmadığıdır. Buna rağmen, grupları, oldukça kısa da olsa, kendi gözlüğümünden bir analize tutmak, belki okuyucu için de eğlenme fırsatı yaratabilir.

ÖDP, Özgürlükçü Sol ve bu büyük grupla hareket eden bir dizi “danışman” PM ve MYK üyesi tarafından yönetilen, il ve ilçe örgütleri rutin çalışmalarını yürüten, eylemleri “postmodern” olmak koşuluyla, “dönem dönem” ama ille de merkezi şekilde sokağa çıkan bir parti görünümündedir. Gerçekten de partiye yönelmiş oldukça büyük bir potansiyelin ortasında durmakta ve demek ki, bu yapılanlar ile bu potansiyel partiye gelmediğine göre durmaya devam etmektedir.

Saruhan Oluç, ki bu isim, ÖDP’ye egemen olan politikaların temsilcisi olabilecek en iyi prototiptir; son makalelerinden birinde aynen, “radikal demokratikleşme” istiyoruz diye yazmıştır. Daha sonra da, Alman sosyal demokrasisinin rüzgarıyla bizim yelkenimizi şişirmek işine bir yazıda neredeyse girişmiştir. Burada bir hattı hümayun var. Bu, kabaca “sol sosyal demokrat”tır. Ama mesela, “sol korporatist” bile olmayan, “sol liberal” bir “sosyal demokratlık”tır.

Kurtuluş, Kongrede çatırdamıştı, iç işleriyle uğraşmaktadır. Yine de takdir etmek gerekir ki, bu grubun gençlerinde güncel bir “devrim” iddiası son derece bulaşık bir marksizm okuması ile birlikte vardır. Sosyalist Demokrasi, yönetime “katılma”nın erdemiyle mutlu, partiyi yönettiğini düşünmekte ve ne yazık buna inanmaktadır. Bu yüzden, “kendisini ÖDP’nin kurucu unsuru, asli sahibi olarak gören herkes -ister grup, ister kişi olsun- bir tür siyasal intiharı gönüllü olarak benimsemiş, en azından göze almış olmalıdır.”(45) gibi sözleri gönül rahatlığıyla etmekte-

dir. Bu sözleri aktardığımız broşür, biçime dair konuşmakta, bir siyasal eksen sunmamaktadır. “Kürt Sorunu ve ÖDC” başlıklı bölüm bile, biçime takılmış, esas üzerine konuşulmamıştır. Bu da bir dereceye kadar anlaşılabilir. Kurtuluş ise, kendini, “yenilenme” postulatından çok “gelenek”, “ulusal sorun”, “devrimcilik” gibi başlıklar üzerinden kurmaya çalışıyor. Sözü edilen “devrimci gençler” de bu ekibe yakındır...

Emek, son sayısında sıkı bir marksizm savunusuna girişmiş ama ÖDP’ye ilişkin tek satır etmemiştir. Bu, bu grubun da iç sorunları olduğuna işarettir. Bir önceki, yani ikinci sayıda söyledikleri ise sadece şudur: “Bize gelince, girilen kritik dönemde rejim kavgalarına müdahale etmemek ve ayrı bir odak olarak ortaya çıkmamak; politik bakımdan devre dışı kalmak ya da belirlenmek demektir. (...) Belirlenme tehlikesi ise çift yönlüdür. Rejim kavgalarına müdahil olmayı riskli ve ideolojik bakımdan sorunlu bularak stratejik amaçlarımızın altına çizmekle yetinmek; aslında belirlenmeye açık bir kaçış tavrıdır. Öte yanda ise, düzenin iç çelişkilerini abartma, burjuva demokratik talepleri idealleştirme, genel gidişi gözden kaçırarak şekilde parçalara takılma ve bağımsız bir ideolojik-siyasal hattı kalınlaştırmak yerine soğurulmaya uygun bir hakem diliyle bugünkü krize yaklaşma duruyor. İçinde bulunduğumuz koşullar ve güç dengeleri içinde, bağımsız bir hat etrafında güç toplayarak rejim krizine müdahale etmenin çeşitli riskleri ve güçlükleri var. Ama bu imkansız değildir.”(46) Bu satırlara hemen herkes katılacaktır; ama çok çekingen ve ortalamacı bir üslupla kaleme alınmıştır ki, Emek’in siyasal konumunu bu üslup ele vermektedir: iddiasızlaşmıştır...

Yeniyol ve Sosyalist Alternatif, “danışman” küçük gruplar olarak hallerinden memnunar; ikincisi, bazen “iktidarı” ürkütmeyecek “eleştiri gibi eleştiri” örnekleri vermektedir. Gerçekten de, mesela, Ergin Yıldızoğlu’nun bir sayfalık Mahir analizi, en azından “bütünüyle tahrif” değildi ve ÖDP’deki bir dizi “Mahir”ciye göre, düpedüz “doğru” bir Mahir okumasıydı. Böyle “şirin” şeylerle iştigal etmelerine rağmen, insanın aklına çok kez Can Yücel’i getiriyorlar...

SEİ ise, topu topu üç yılda müzminleşmeyi başarmış muhalefetine devam ediyor. Bu, şaka değil; parti çoğunluğu SEİ’yi böyle görmektedir. SEİ, her ne kadar, tutarlı bir siyasal eksenden hareket etmekte ise de, “hırçın” siyasal tavırları yüzünden merkezi grupların etkilediği büyük partili çoğunluğa, “partimiz tarafından himaye altına alınmış yaramaz çocuk ya da huysuz abi” gibi görünmektedir. Çoğunluk, bu yüzden olsa gerek, arada sırada “azarlasa” da bu “hırçın evladını” ya da “huysuz ve beceriksiz abisini” kapı dışarı etmeyecek kadar rahattır. Fakat SEİ, muhalefetine rağmen, ÖDP’nin devrimci olduğu iddiasından hiç taviz vermeye niyetli değil. Bu, benim bile savunamayacağım bir tezdır. Halbuki sorun, burada tartışmaya çalıştığımız gibi, çok daha karmaşık.

Elbette, SEİ’yi ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Burada bunu yapacak kadar yerim yok... Toplumsal Özgürlük gibi grupları ise ÖDP üst başlığından çok, kendi

iç ayrışma ve çatışmaları ile anlamaya çalışmak daha analitik bir yoldur ve açıklayıcılık potansiyeli bakımından daha bilimseldir.

İktidara yani Özgürlükçü Sol'a gelince, muktedir ve ayakta görünüyor. Toparlanmasını sürdürüyor; ama bu ne yazık ki, "parti ortalamasına" yani radikal demokrasinin bataklığına doğrudur. Gerçekten bu süreç ilgiyle izlenmesi gereken bir süreçtir. Özgürlükçü Sol, açıkça ÖDP'yi kendisiyle birebir özdeşleştirmekte ve parti ortalaması neyi gösterirse ona "kendi görüşü" gibi damga vurmaktadır. Halbuki, Devrimci Yol, ÖDP'ye mütevazı ama iddialı olarak katılmış bir grup olmayı düşünüyor, etkilemeyi ve etkilenmeyi esas alıyordu. Şimdiki bambaşka bir şeydir; bu grubun siyasal iradesi ve ufkü ÖDP'ye kilitlenmiştir. ÖDP ise şimdilik en iyi Saruhan Oluç'ta temsil edilmektedir. Bu, en azından benim için "ağır" bir hayal kırıklığıdır; itiraf ediyorum...

Elbette sürecin sonu henüz gelmedi ama Ve Özgürlük sürekli aynı tiradı tekrarlıyor: "seçim, katılım, demokrasi..." Geçiş talebi olarak kalacak olsa, arkasında art niyet aranmayacak bu sloganlar, yaptığım ortak mesailerin canlı hatırasıyla bana "stratejik" olarak görünmekte ve tüylerimi bir devrimci ve marksist olarak diken diken etmektedir.

Halbuki, hala "tek yol devrim!" değil midir?

7. Sonuca yaklaşırken bir ÖDP profili

Orta sınıf kavramı, marksist sınıf analizi açısından problemli bir kavramdır; var mıdır, yok mudur? Partimiz -ki, hala partimizdir- bu tartışmalara girmeyi ekonomik indirgemecilik addedecek bir "yeni sol" bilince sahiptir. Bu yüzden parti dergimiz, Toktamış Ateş'e yanıt verirken, çocuğunu özel okula gönderen parti üyesini savunur. Bir olgu olarak bu -evladını özel okula göndermek- belki gözden kaçırılabilir, bunu yasaklamak olanaklı değil çünkü, ama en azından savunulmamalıdır. İşte orta sınıf budur: kendisini kendinde bir egemen ideoloji ile kurar. Maddi toplumsal temeli, üretim sürecini dolaylayan bütünsel toplumsal çerçevelerdir; yani genel olarak hizmetler sektörü (üniversite hocalığından reklamcılığa...). Partimize can ve kan veren bu orta sınıftır(47). Partiye yüzde kırka yakın emekçinin üye olduğu da doğrudur: Kendilerini bir türlü işçi hissedemeyen bir kamu çalışanları hareketinin kendi özgül sorunları içinde yetiştirdiği kadrolar ile eylül öncesi sosyalist hareketin epeyce terbiye olmuş sosyalist önderleri bu partiyi yöneten elittir. Henüz, tam anlamıyla bir elit oluşmamıştır ama parti, yeni bir sınıf tabanı edinemezse böyle bir tehlike vardır.

Şu halde, bu partiye işçilerden sonra en az rengini veren ve en çok veriyormuş gibi görünen gençler ve kadınlardır. Gençler, inanılmaz bir "biat"la eski önderlikle-ri "ibra" etmiş görünmektedirler ve kadınlar sadece biçimsel sorunlarla ilgilen-

mektedir. Partililer, kazara gelişecek bir “gençlik” ve “kadın” hareketini yakalayacak bir düzeyde ise hiç değildir.

Fabrikalarda “komitelerimiz” yoktur; istediğimiz demokrasi “özyönetimsel” olmadığı ve dahi “burjuva” olduğu için böyle bir derdimizin olduğunu gösteren bir parti belgesi de yoktur. Devrimci Sendikal Dayanışmanın KESK Genel Kuruluna sunduğu belge, “KESK’in (...) taraf olmasının maddi temeli, kamu alanının yeniden düzenlenmesidir.”(48) demektedir. Ama bu düzenlemeyi “nasıl” yapacaklarını es geçiyor. Kamu alanını “yeniden düzenlemek” yerine özyönetimsel işçi örgütlenmelerine gitseler, ki bu hayal değildir, hem kendi sorunlarını çözerler, hem de kısmen “sosyalist” hareketin sorunlarını çözmeler bile ufkunu açarlar. Ama işçi hareketinden geleneksel sendikal önderlikler anlaşılmaktadır.(49) Bu yüzden KESK yönetimine ısrarla sarılınmaktadır. Ama KESK’te kazara konferans verdirilen iyi niyetli marksologlar bile, memurlarımızın kendilerini işçi gibi hissetmediklerini “üzülerek” gözlemektedir. Belki de Poulantzas haklıdır. Belki de, düğümü çözecek olan iradedir: “proleterya, seçik bir parti olarak örgütlendiğinde sınıf olur.”

Taşra örgütlerimiz, toplam üye sayımızın ihmal edilebilir bir oranına tekabül edip(50), genelde emekli öğretmenler tarafından kurulmuştur ve devrimci taşra gençleri, nedense taşrada bile, ÖDP’ye gelmek yerine Halkevi açmayı kendine yakıştırmaktadır. Taşra örgütlerimizin kurucularının ezici çoğunluğu aynı zamanda Atatürkçü Düşünce Derneği’ne de üyedir. Bu yüzden genel başkan yardımcımız, “Atatürk resminin” halkın kutsal bir değeri olduğunu keşfetmiş; sonra “dinsel değerler” de buna katılmış, keza “bayrak” mitleştirilmiş ve devrimci politikanın vazgeçilmez öğeleri olarak “militan materyalizm” ve “köktenci rejim karşıtlığı” unutulmuştur. Sosyalizmin yeni dönemini açmaya aday bir yayın yani Yeniden de “ne yazık” bunları savunmuştur. Bu yüzden, artık merkezi düzeyde söylenen ve Partiye mal edilen hiçbir söz, “ama PM henüz görüşmedi” dense de, bana hiç “masum” gelmemektedir.

Bana en ilginç gelen, Hayri Kozanoğlu’nun Yeniden’deki “özel okulların ve sağlık kuruluşlarının” toplumsallaştırılmamasını savunan yazısıdır. Kör gözüne parmağım yazılan bu yazı, “devlet yardımları kesilirse” bu kurumların kendiliğinden kapanacağını, özel olarak kapatmanın gerekli olmadığını ileri sürmektedir. Akıl yürütme tarzı bakımından bile “inanılmaz” olan, bizzat kendi akıl yürütme süreci içinde bile burjuvazinin hegemonik kapasitesini ve bunun yapabileceklerini görmezden gelen bu perspektif, hiç bir parti efradının tüylerini harekete geçirmemiştir ve bu yazılanlar “sosyalizm içi” bulunmuştur. Hayır, bu görüşler “sosyalist” değildir! Bu kadar açık...

İyi de, hadi kuramı, devrimciliği vs. geçtim, gözüm kör değilse ben ne yapayım!

8. Bu yazı için son sözler: Godot gelmeyecek...

Yukarıda belirttiğim gibi, ÖDP'nin kaderi, merkezci hareketlerin konjonktürel salınımına bağlı görünmektedir. Kendiliğinden hareketin ne yöne doğru evrileceği, ülke içi ve uluslararası dinamiklerin nasıl şekilleneceği şimdiden bilinemeyeceği gibi, söylenemez de. Politika sanatı, yine de öngörü ister. Fakat, Kurtuluş'un Kürt sorunundaki tavrı dahil, merkezci hareketler "irade" gösterememekte; Vladimir ile Estragon misali beklemektedirler. Bu durumda yapılabilecek tek öngörü şudur: Godot gelmeyecektir... Hadi, açık açık söyleyeyim: Devrimci yükseliş ya da sol dalga, "seçim siyaseti" ile yaratılamaz; özyönetmelik örgütlülüklerle adım adım inşa edilebilir. Üstelik, dostlarımız ve düşmanlarımız bellidir. Üyelerimizin büyük çoğunluğu devrimci ve sosyalist olduğunu düşünmektedir. Açık ki bize, her rüzgarda salınmak yakışmaz, üç kuşak sosyalistlerin bireysel tarihlerini, ÖDP'nin salınımına bırakma şansları yoktur; olmamalıdır.

Arendt, iyi bir kadın, Habermas tutarlı bir Alman -bir Alman ne kadar olursa!- demokratıdır: Bizim ufkumuz olamaz; Birikim, güzel bir salata gibidir, her mevsim, iyisi değişir. Halbuki marksizm bir bilimdir: Tarih, sınıf mücadeleleri tarihidir. Kapitalizm, temelin üstyapıyı en dolaysız etkilediği toplumsal formasyondur. İşçi sınıfı, kendini yadsıyabilecek tek toplumsal sınıftır. Siyasal devrim, toplumsal devrimi önceler. İşçi sınıfının kurtuluşu kendi ellerindedir ve ancak proletarya, seçik bir parti olarak örgütlenirse "sınıf" olur. ÖDP'nin derdi, proletaryayı seçik bir parti olarak örgütlemek olmalıdır; "seçim başarıları" daha sonra gelir/ gelmelidir.

Marx ve Engels'in Komünistler Ligi Merkez Komitesine gönderdikleri bir mektuptan kısa bir parçayı bütün ÖDP'li yoldaşlara, özellikle "alınışları kendi uyduranlara" hatırlatmak yerinde olacaktır: "Az çok mülk sahibi bütün sınıflar egemen konumlarından uzaklaştırılana, proletarya devlet iktidarını fethedene ve proleterlerin yalnız bir ülkede değil, dünyanın bütün egemen ülkelerindeki birliğinin, bu ülkelerin proleterleri arasındaki rekabetin ortadan kalktığı ve en azından belli başlı üretici güçlerin proletaryanın ellerinde toplanmış bulunduğu bir noktaya kadar gelişmesine dek, devrimi sürekli kılmak bizim sorunumuz ve bizim görevimizdir. Bizim için sorun özel mülkiyetin değişikliğe uğratılması değil ortadan kaldırılmasıdır, sınıf karşıtlıklarının üstünün örtülmesi değil sınıfların yok edilmesidir, varolan toplumun iyileştirilmesi değil yeni bir toplum kurulmasıdır."(51)

Kimileri bunları unutsa da; iyi ki, ÖDP, hala "umudumuz ve sorunumuz"dur...

NOTLAR

1- Bunun için bkz. *ÖDP Kendini Anlatıyor*, der: **Belgin Demirer**, Güncel Yay, İstanbul 1996

2- **Belge, Murat**. "Sol", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, Belge Yay, İstanbul 1992, s.179

3- agy s.179

4- Bu konuda sınırlı sayıda yazıdan söz edilebilir. En önemli kaynak, şüphesiz Devrimci Yol savunmasıdır. Sayın O. Müftüoğlu'nun Sosyalizm Ansiklopedisinin 7. Cildinde yayınlanan değerlendirmesi de önemli bir metindir.

5- Lütfen bkz. *Yeni Zamanlar, Devrimci Politika ve Mahir Çayan, Yeniden Devrim*, sayı 2

6- *Devrimci Yol Savunması*, Simge yay, s.555

7- Burada, Lenin'in Ne Yapmalı'da eleştiri konusu yaptığı Svodoba'nın bireysel terörü kastedilmektedir. Böyle bir siyaset yapış tarzı, halen daha kimi marjinal bireysel terör gruplarınca sürdürülmektedir. Devrimci Yol'u bu gruplarla bir tutmamak gerektiği gibi, onu böyle anlamaya yatkın kimi otonomların "yolumuzdan dönmeyiz" türlü saçmalıklarıyla yazdıkları "kurmaca" tarihlere yüz verilmemelidir.

8- Uyan, M.M. "Tartışma Süreci, Geçmiş ve Gelecek Üzerine", *Tartışma Süreci Yazıları 2* içinde, s.26

9- Agy, s.36 vd.

10- **Pekdemir, M.** *Kuralsızlığın Hikayeleri*, s.13

11- **Belge, M.** agy, s.187

12- Poulantzas'ın Yunanistan, İspanya ve Portekiz'deki faşist diktatörlüklerin demokrasiye geçiş sürecini incelediği aynı adlı yapıtı, şu uyarıyı yapar: "Solun güçleri arasındaki bölünme halk mücadelelerinin etkisini sınırlamaktadır ve demokrasiye geçiş süreci üzerindeki burjuva hegemonyasının sağlamlaşmasında büyük katkısı olmuştur". (Geçiş Süreci, s.127) ÖDP'nin bu açıdan da önemi tartışılmaz.

13- Çeçen, M. "Geçiş Süreci Üzerine Notlar", *Yeniden DEVRİM*, sayı:1

14- **Forta, B.** "Şimdi Yeni Bir ÖDP Tasarlamalıyız", *ÖDP Kendini Anlatıyor* (der: **Belgin Demirer**), Güncel Yayıncılık, İstanbul 1996, s.76 vd.

15- Forta'nın sistematik görüşleri olmamıştır ve bugün daha farklı şeyler savunuyor olabilir; bu tür siyasilerin temel meziyeti, zaten, zamana ve yere uygun davranabilme yetenekleridir. Bu bakımdan, yükselen bir işçi hareketi karşısında, "uvriyerist" de olabilir. Fakat, aksine, Müftüoğlu, "eklektik" görüldüğü zaman bile, son derece belirgin bir siyasal temel eksene, kuramsal bir sistematığa oturmasa da, bir siyasal temel eksene her zaman sahip olmuştur. Bu yüzden ilkinin görüşlerini "şimdiki geçmiş" zaman kipinde, ikincisinininkini "geniş" zaman kipinde aktardık!

16- **Tartışma Notları**, "Sosyalizm ve Örgütlenme Sorunları Üzerine Tartışma Notları", Bireşim yay, İstanbul 1994, s.21

17- *Yeni Bir Devrimci Siyaset İçin Notlar*, **Yeniden Broşürü**, Mayıs 1995

18- **Taner Vakası**, *Yeniden*, sayı 1

19- *Yeni Bir...* Agy, s.9

20- agy, s.17

21- Her halükarda bu türlü kavramsal oyunların yanlış olduğunu bilmek gerekiyor. Çünkü, genelde bu tür şeyler marksist teori geleneğinde kötü niyetli girişimler olarak nitelenmiştir. Lenin'in Bogdanov'la polemigi örnek gösterilebilir. Ancak yazının başında da belirtilen gerekçelerle Yeniden'i en azından şimdilik bu kusurla malul saymamak gerekir.

22- Bazı yayınevleri kendilerini bu işe vakfettiler. Ayrıntı, İletişim, Birikim... Katılımcı siyaset, sanıldığı gibi doğrudan demokrasi talebi ile sınırlı bir tümleme -ek talep- değildir. Yeni toplumsal hareketlerin (özellikle kadın hareketi -Amerika'da başlattıkları siyaseten doğruluk adlı bir kampanyaya en gerici valilerin bile uymasını sağladılar-, yeşiller -Almanya'da kilit parti durumundalar- vb.) önerdiği ve yeni solcu aydınların üzerine balıklama atladığı bir siyaset tarzı. Kesin olan şu: sosyalizmin demokratik potansiyellerine ilişkin kimi programatik katkılarından söz edilebilse de, sosyalist değiller. Sosyalistlerin sorunu söylemlerini bu yeni toplumsal hareketlerinkine benzetmek olamaz.

Onlarla eşitlik temelinde bir muhalefet birliği yaratmaktır sorun. Devrimci bir kitle partisi olarak ÖDP, emekçi yığınların siyasal temsiline soyunmakla birlikte, sol potansiyeli bir araya getirme yanında buna da hizmet edebilecek bir siyasal araçtır.

23- Lütfen bkz. *Geleceğe Bakmak*, Michael Albert. *Güçlü Demokrasi*, Benjamin Barber. Bu metinler kendilerini "katılımcı bir siyaset" düzleminde tanımlayan Amerikan kaynaklı metinler olduğu için önemli. Yoksa, örneğin Gorz gibi daha popüler örnekler üzerinden tartışmak, şüphesiz daha eğlenceli olurdu.

24- Söyledim ve ruhumu kurtardım.

25- Bkz. "Yeni Zamanlar, Devrimci Politika ve Mahir Çayan", **Yeniden DEVRİM**, sayı:2

26- Belki de bu "yeniden yapılanma" kavramını kullanmamak gerekir. Fakat, kapitalizmin, üretim sürecini içine alan emek ve birikim rejimlerinin ciddi bir değişikliğe uğradığı kesin gibidir. Bu dönem, genel kabul gördüğü üzere post-Fordist olarak mı nitelenir bilemiyorum. Ama değişim, sabittir.

27- **Bottomore, T.** *Siyaset Sosyolojisi*, 1987, s.59

28- Her ne kadar devletin sınıfsal niteliği -sermaye devleti olması- itibariyle bunun salt şekli bir değişiklik olduğu su götürmez bir gerçekse de, burada kamusal bilincin verili düzeyi üzerinden bir vurgu yapılmaktadır.

29- **Mısır, M.B.** "Şusurluk, Darbe ve Şeriat", Kızılırmak Dergisi, sayı:4

30- Hafızası nisyan ile malul olanlara not: İkinci Enternasyonalin ağabey partisi Alman Sosyal Demokratlarının emniyet müdürü Noske, onlarca işçinin, ve önderlerinin, Spartakistlerin yani Rosa Luxemburg ile Karl Liebknecht'in kanını içerek Alman Devriminin boğulmasına epeyce hizmet etmişti.

31- Bu durum, parti örgütleri arasında, örneğin cezaevi protestoları sırasında gözlenen kimi gerilimlerin kaynağı aynı zamanda: Sonuçta, cezaevleri sorunu, açlık grevleri, kendiliğinden yürüyen bir kampanyaya konu oldu. Bu gerilimin ilginç bir örneği de "kedili-köpekli" barış bildirisi ya da afişidir. Kimi arkadaşlar simülasyon çağında yaşadığımızı düşünüyorlar herhalde. O halde, postmodern zamanlara uygun bir siyasal hattımız olmalıdır. Yani Baudrillard'a uyup partiyi kapatmalıyız; siyaseti bırakmalıyız. Kedili-köpekli el ilanının başka bir anlamı olabilir mi?

32- Eylem biçimleri, bütün geleceğini burjuvazinin kötü gidişatına müdahale etmeyip, bu gidişat sonunda ortaya çıkacak elverişli durumdan yararlanmaya -politique du pire- endeksleyenler için önemlidir. Devrimci siyasal öznenin siyasal özgürlükler için savaşımı bir yana itmesi açık bir siyasal intihardır. Uluslararası sosyalist hareketin belirli düzeylerde geri çekildiği şimdiki gibi bir konjonktürde siyasal özgürlükler için savaşım daha fazla önem kazanmaktadır.

33- Olumlu olmak kaydıyla bu partinin en çok ihtiyaç duyduğu şeydir mutabakat. Ancak, ÖDP'de yaşanan meseleleri partinin üst organlarında çözmeye dönük, sahici olmayan (herkesin kendine yordduğu; örneğin, Kürt illerinde örgütlenme meselesi) olumsuz mutabakattır ki, partiyi tukayıcı bir işlev görüyor. Bizim sahici, tüm örgütlerin katılımıyla oluşan mu abakatlara ihtiyacımız var; hem de hemen!

34- Evet, bu kadar öznel!

35- **Bottomore, T.** *Siyaset Sosyolojisi*, Verso yay, 1987, s.11

36- **Bottomore, T.** Agy, s.13

37- **Marx, K.** *Fransa'da Sınıf Savaşımı*, Sol yay, 1979, s.72

38- **Çalışkan, Rifat.** *Hiç Değilse ÖDP'de Devrimci Siyaset*, Yeniden, sayı:20-21, s.36

39- ÖDP MYK raporlarından biri "erken seçim talebi gerçekçidir" demektedir. Fakat raporun da belirttiği gibi bu talep seçim sistemini düzenleyen yasaların (seçim yasası, siyasi partiler yasası vb.) değişmesi, seçim sisteminin demokratikleşmesi koşullarında gerçekçi bir talep olacaktır. Şu halde siyasal ajitasyonun muhtevasını genel ve soyut bir erken seçim çağrısı değil, genel olarak "demokratikleşme, barış, siyasal özgürlüklerin sağlanması, seçim yasalarının değiştirilmesi vb." oluşturmaktadır.

40- **Lenin, V.I.** *Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği*, Sol yay, 1970, s.9

41- **Bottomore, T.** Agy, s.29

42- **Karasu, D.** "Solun Yeniden Yükselişi ve Sosyalizm", Yeniden, sayı:28, s.27

43- "Lenin'in gösterdiği gibi, devrimci hareketin başlıca hedefi Devlet İktidarındır ve her sosyalist devrimin gerekli önkoşulu, burjuva devlet örgütünün yıkılmasıdır." **Poulantzas, N.** *Kapitalist Devlet Sorunu*, İletişim Yay, İstanbul 1990, s.14

44- Yeniden'de Birikim eleştirilir; bu bakımdan haksızlık etmeyelim, bizzat Deniz Can Saner de bir eleştiri yazmıştır. Fakat bu eleştiri, daha çok bir "meşruiyet" kaygısı taşır. Bu yüzden, Laçiner'in Saner'in eleştirilerini "hoş görmesi" çok anlamlıdır. Laçiner, kendi olduğu noktaya uzak olmayan bir perspektifin "Birikim"ci sıfatını "yerse" yaşayacağı meşruiyet krizini sezmiş ve Saner'in "çekingen mesafesini", verdiği yanıtla, rezonansa girebilecek kadar yakın bir bilinçli mesafeye çevirmiştir. Ne diyelim, yiğidi öldür, hakkını yeme!

45- *Birlik ve Yeniden Yapılanma Sürecinde Kurtuluş*, tarihsiz Broşür, s.10

46- "Rejim Krizi: Politik Bir Dönemeç", **Emek**, sayı:2, s.32

47- Bana göre de orta sınıf kavramı çok problemli... Ama Kapital'den beri iki temel sınıftan başka ara sınıfların olduğunu biliyoruz. Ekonomi politik dili bile, bu ara sınıfları, bana göre, politikanın dilinden aldığı kavramlarla, başka bir deyişle temel sınıfların hegemonik kapasitesine dahil olma potansiyelleriyle kodlamalıdır. Orta sınıf da, böyle anlaşılabilir; ama muhtemel bir uzak ya da yakın çatışmada, proletaryanın yanında ya da hegemonyası altında olmayacaktır. Bu tür analizlerde Poulantzas bana hep daha yakın gelmiştir.

48- *Sendikal Hareketin Bütünü Kucaklayacak KESK İçin*, **DSD Broşürü**, s.17

49- İşyeri örgütlülüklerine değindikleri 31.sayfada (agy) IV no'lu başlıkta sadece bir temenni dile getirilmektedir; işyeri eğilimlerinin sendikal önderliklere "bildirilmesi" temennisi... Şaka yapmıyorum!

50- İl örgütlerini de taşra saymıyorum. Bu uyarıyı da İstanbul dışını taşra sanan arkadaşların olası "ama üyelerin yarısı orada" itirazlarına uğramamak için düşünüyorum. Adana'yı, Hatay'ı, Trabzon'u taşra saymamak gerekir...

51- **Akt. Miliband, R.** *Kapitalist Devlet*, Belge Yay, İstanbul 1992, s.23

MAI YETMİŞBEŞ YILIN SELAMETİ Mİ?

Ali Deniz TOROS

Yetmişbeşinci yıl kutlamalarının yapıldığı yıla denk düşen Çok Taraflı Yatırım Anlaşması (MAI) görüşmeleri, Türkiye için daha büyük bir önem sunuyor. Çünkü, hem Türkiye'nin hem de dünyadaki sermaye yayılımının gelmiş olduğu düzeyi ve ihtiyaçları bugünkü gelişmelerden çıkarmak mümkün. Bugün, Türkiye'de "ulusal egemenliğin, tam bağımsızlığın" öne çıkarılmasıyla toplumsal formasyon için aranan yapıştırıcı / bir araya getirici ideolojik motif üretilmiş oluyor. Bunun sonucu olarak Türkiye burjuvazisi dış sermayeye ve bununla beraber diğer bağlayıcılarla oluşturduğu bağımlılığını, içerde "ulusallık-bağımsızlık" motifi ile ters yansıtıyor. Türkiye burjuvazisi siyasallaşmayı ve ideolojileştirmeyi bu argümanlarla sağlamış oluyor. Tabii ki söz edilen argümanlar Türkiye "usulü"ne göre üretiliyor. Örneğin, 75.yıl için özel marş besteleniyor, ancak ne tarihselliği ile ne de siyasal özü itibarıyla bugüne uygun olmayan 10.yıl marşıyla anmalar yapılıyor. Bu da Türkiye'deki siyasallaşma ve ideolojileşmenin daha çok popüler olanla kültürlendiğini gösterir. Popüler beğeni yanında, sığ ve kaba algılayış örnekleri de üretiliyor. Örneğin; "Atatürk olmasaydı şimdi Yunan'ın elinde olurduk", "Cumhuriyet olmasaydı Türkiye olmazdı" gibi sığlık örnekleri. Bağımsızlık bilinci sığ kavrayışlar ve popüler kültür etrafında oluşturuldu. Bu da, Türkiye burjuvazisi için üst düzeyde bir iç konsolidasyonu sağlamış oldu.

Ancak, Türkiye'de toplumsal ve siyasal süreç burjuvazi adına öyle istikrarsız gidiyor ki, her an bir yerden, bir kişiden çıkan açıklamalarla sistemin mevcut mekanizmalarında bir sarsıntı beliriyor. Özellikle 1980'den sonra sistem çok fazla gedikler yaratıyor ve bu gediklerden içeriye sistemden yararlanacak çeşitli sermaye - rant grupları dahil oluyorlar. Sistem, yönetim ve idare mekanizmalarını, söz konusu sermaye gruplarının çıkarları arasındaki hassas dengeyi gözeterek yürütüyor. Doğallıkla, gedikli bir yapıya yerleşen ve ayrı çıkarları olan grupların yerleştikleri yapıyı sarsmaları, iç çatışmalar yaşamaları mümkündür. Sistemin kendi içindeki bu parçalılık ve kemirici nitelik bütünsel yapıda güçsüzlüğe yol açıyor. Güçsüzlük kavramını, Türkiye'nin ekonomik-siyasal-toplumsal-kültürel vb. her alanında bir biçimde algılamak mümkün. Zayıf ya da güçsüz olan ekonomi dışa bağımlı olur, zayıf ya da güçsüz olan siyasal yapı asli dinamiklerin idaresinden çıkar (bugün siyaset merkezde toparlanmış ve devlete yıkılmıştır) keza zayıf ya da güçsüz toplumsal ve kültürel yapıda dışsal belirlenmelere, yabancılaşılmaya açık bir durumdadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşturucusu olan bütün bu alanların güçsüzlüğü,

ülkenin güçsüzlüğü demektir. Ülkenin dışa (sermaye) bağımlılığı demektir. Az gelişmişliğe mahkum olmak demektir.

Türkiye'deki 75.yıl anmaları yanında, uluslararası sermaye de çeşitli yapılanma modelleri ile kriz koşullarını kaldırmaya uğraşmaktadır. IMF, Dünya Bankası, Yediler Grubu ve OECD gibi yapılar, bütün dünyada uygulanabilecek uyum politikalarını üretmeye ve bu politikaların eksenini de neo-liberal hatta oluşturmaya çalışmaktadır. Adı geçen örgütlerde ağırlığı ve etkisi olan ülkeler (G7 ülkeler içinde 8. Rusya biraz daha farklı) dünyada sermayenin hareketini denetim altında tutmaya, çeşitli sermaye birikim ve kriz önleme modelleri ile uluslararası bir sistem oluşturmuştur. (bildik adıyla emperyalizm) Merkezde konumlanan bu ülkeler, çevre ülkeler oluşturarak türetilen yapılanma modellerini uygulama alanları bulmuşlardır. Borçlandırma sistemi, finans-kapitalin yaygınlaşması, özelleştirme, serbest ticaret bölgeleri ve organizasyonları yaratmak gibi mekanizmalar, bağımlılık unsurunu yaratan ekonomi-politikadır. Bunlara yeni bir uygulama modeli olarak eklenebilecek MAI ve MIGA politikalarıyla merkez ve çevre ülkeler arasındaki bağlayıcılık daha da arttırılıyor. Çevre ülkelerin bağımlılık ilişkisi iki yönden gelişmektedir. Birincisi; emperyalizmin ta kendisi olan ve ikiyüzyıl gibi bir zaman boyunca var olan yayılmacı politikadır. Bu politika, güçlü ülkenin zayıf olanı kendi denetimi altında tutmasıyla, çeşitli alanlarda belirlemesi ve yönlendirmesiyle kendisini ifade eder. İkincisi; daha çok yakın zamanda kendini gösteren, birincisinden ayrı almayan ancak uygulanma alanı itibariyle farklılık gösteren bir emperyalist gelişmedir. Yani, belirli alanlarda sermaye-yatırım gücü olan şirketlerin, bir başka güçlü şirketle birleşmesiyle ortaya çıkan gelişmedir. British Petrol'un Mobil ile, Mercedes Benz'in Chrysler ile gerçekleştirdiği birleşmeler, sermayenin tekelleşme süreci çevre ülkelerde de ekonomik-ticari alanlarda doğrudan etkili olurken, büyük şirketlerin bağlı olduğu ülkeler de hem ekonomik hem de siyasi ve askeri planda belirlemeye yöneliyor.

Merkez ülkeler tarafından ve bu ülkelerin tekelleri ile oluşturulan uluslararası sermaye-yatırım gücü, çevre ülkelere ucuz emek gücü, yeni pazar olanakları sunan, ucuz / eski teknoloji satmak ve borçlandırmak gibi uygulamalar sermayenin uluslararası niteliğini gösteriyor. Bu durum çeşitli cahil kafalar tarafından "küreselleşme, sınırların kalkması, uygar medeniyetleri yakalamak, Türkiye'nin güçlü ülkelerle eşitlenmesi" gibi safsatalarla algılanıyor ve benimsetilmeye çalışılıyor.

Bu noktada, Türkiye'nin Avrupa ve ABD ile olan ilişkilerine kısaca bakılacak olursa, Türkiye'nin gönlünün hep Avrupalı bir ülke olmakta yattığını biliyoruz. Türkiye 1963 yılından bu yana AB'ye girmeyi amaç ediniyor, ancak otuzbeş yıldır Avrupa'dan geri dönüyor. 1997'de de Türkiye'nin başvurusu reddedilince, Türkiye bu kez AB'yi Hristiyan kulübü olmakla suçlayıp başvurusunu geri almayı düşünüyordu. Türkiye, Avrupa için pazar olabilme olanağını çok rahat sunabileceğini anlatırken, hatta bunun için de Gümrük Birliği'ne girmişken AB'nin hâlâ Türkiye'yi birlik dışında tutması, ABD'nin şansını arttırıyor. Türkiye hiç bir zaman uzak kal-

madığı ABD'ye bu dönemde daha da yakınlaşıyor. ABD'nin Ortadoğu'daki politikalarına destek veriyor, İsrail ile ilişkilerini sıklaştırıyor. Öyle ki Türkiye Avrupa'nın "Airbus" marka uçakları yerine, ABD'nin "Boeing" marka uçak şirketi ile 2.5 milyar dolarlık sözleşme imzalıyor. Böylelikle IMF'nin kredilerinde Türkiye'ye kolaylık sağlayacağı söyleniyor. Bu gelişmeler sonucunda Türkiye kendi tarihinde her dönem Avrupa'ya bakmak, Avrupa'lı olmak umudunu beslerken bunun karşılığını bulamayınca da gerçek dost ABD'ye yanaşılıyor. Anlaşılacağı üzere Türkiye burjuvazisinin sermaye-yatırım gücü büyük oranda dışa bağımlı ve devlet destekli özelliğinden ötürü, burjuvazi ekonomik ve ticari çıkarlarının bir takım siyasal yaptırımlarla zora sokulmasına fazla anlam veremiyor. Çünkü AB, Türkiye'nin bugünkü jeopolitik durumunun önemini farkında ve bu kadarıyla yetinerek önem veriyor.

Bunun ötesinde Türkiye'nin Avrupa merkezli ülkeler halkasında siyasal, toplumsal ve kültürel yapı itibarıyla uyumsuz olacağının bilincinde. Dolayısıyla Türkiye, çevre ülkelerden biri ve bu vasıflarını değiştirmemek, geliştirmemek Avrupa'nın çıkarlarına uygun olmalıdır. ABD'nin ise bölgesel politikalarda siyasal, toplumsal ve kültürel yapının verili niteliğini uyum sağlamak için aradığı koşullar arasında yer almaz. Avrupa için yapısal uyum geçerli iken, ABD bunu hiçbir zaman ve hiçbir yerde önemsememiştir. Ancak, her iki emperyalist merkez için önemli olan uluslararası sermaye hareketlerinde, Türkiye'nin bölgesel anlamda taşıdığı anlam ve değer stratejik ölçüde önemlidir, uyum politikaları burada aranmaktadır.

Bunalım ve IMF:

Türkiye'nin uluslararası ilişkilerine ve emperyalist politikalarla kurduğu uyum sürecine değindikten sonra, sistemin evrensel ölçekte yaşadığı bunalımın nedenlerine bakalım. Bugün karşılaşılan sorunların tümü sistemin işleyişinden kaynaklanan ve sistemin yasaları-kurumları ve dinamikleri tarafından belirlenen sorunlardır. 1998 yılı sosyalist blokun çözülmeye dönük çatlamaların başladığı dönemdi. Bu dönem aynı zamanda uluslararası ekonomik krizin kendini gösterdiği dönem olmuştur. Sosyalist blokun çözülüşünün ardından, kapitalist ülkeler için geniş bir pazar alanı açılmış oldu. Ancak, kapitalizmin uluslararası krizi böylesine geniş bir pazar içinde dahi çözüm bulamadı. Çünkü, karşısındaki ülke ya da ülkeler kapitalizmin işleyişine, yasalarına, yapısına kısa sürede uyum gösterebilecek bir toplum olmamıştır. "Sovyetler Birliği", bütün ayrılan ülkeleriyle kendi içinde emperyalist-kapitalizmle uyumlu politikalar tutturamamıştır. Kapitalist sermayenin yatırım, üretim ve sömürü politikaları küreselleşmenin nimetlerinden bu bölgede yararlanamadı. Bugün, emperyalizm ile Sovyetler bloku arasında çatışmalı olan, kendi içinde eşitsiz gelişen bir ülkeler bütünü var. Emperyalist-kapitalizmle ekonomik-politik uyum çabaları, çevre ülkeleri her zaman için eşitsiz gelişmeye mahkum kılar. Merkez ülkelere

göre yoksullaşma daha fazladır, gelişme daha zayıf ve eksiklidir, siyasi istikrarsızlık her zaman için kendini gösteren önemli bir sorundur.

IMF ve Dünya Bankası bu tür ekonomik ve siyasi krizleri çözmek, emperyalizmle yapısal uyum sağlamak amacıyla bugüne kadar çeşitli programlar uygulamıştır. IMF, bugün için artık tartışılan bir kurum haline gelmiştir. Çünkü, uygulattığı ekonomik politikalar, denetlediği ekonomik modeller, borçlanmalarla bağladığı ülkeleri istikrarsızlıkla karşı karşıya bırakması, özelleştirme ile yarattığı toplumsal çöküntü ve Asya krizinin altından kalkamaması, IMF'yi ve bu kurumun politikalarını tartışılır hale getirmiştir. IMF'nin sermaye hareketlerini artık denetleyemediğini, yanlış politikalar uyguladığını düşünen sermaye çevreleri "uluslararası mali yapının reformunu" öneriyorlar. Sermaye hareketlerinde yerinde politikalar üretecek, düzenleyici ve denetleyici araçların güçlendirilmesini sağlayacak bir yapısal değişimi öneriyorlar.

IMF 1944 yılında kuruldu. II. Paylaşım savaşından 1970'lere değin süren büyüme süreci, bu tarihte artık durmuştu. Merkez ülkelerin bu büyüme içinde elde ettikleri birikim, kendi bünyesinde yatırıma dönüşemeyince yapısal krizlerin başlangıcı oldu. Bu dönemde, 1970'lerde merkez ülkelerin sermaye grupları, kâr oranlarındaki artışın aşırı birikimden sonra gerilemeye başlaması çevre ülkelerin ekonomi-ticaret alanlarına girilmesine neden olmuştur. Yabancı sermayenin az gelişmiş ülkelere akması, ucuz iş gücü kullanımı, eski teknoloji ithalatı vb. politikalarla uluslararası bir çözüm bulunmuştu. Ancak 1980'lerde yaşanan borç krizi bu süreci de tıkadı. Borç krizi merkez ülkelerde iki türlü sorun yaratmıştır. Birincisi; çevre ülkelere sağlanan borç piyasası daralınca, sermayenin yatırım gücü ve alanı da hızla daralmaya başlamıştır. İkincisi; birinci ile beraber olarak yaşanan daralma süreci, yabancı sermayeyi girdiği ülkedeki pazar olanağının da daralmasıyla karşı karşıya getirmiştir.

Böylesi bir dönemde, merkez ülkelerde emeğin üretim sürecindeki konumu yeniden yapılandırılmıştır; esnek üretim biçimine, kalite çemberleri oluşumuna yönelmiştir. Devlet aygıtının ekonomideki ağırlığı tümüyle aza hatta yok düzeyine indirilmiştir. Para-hisse senedi hareketlerinin denetimi kaldırılmıştır. Çevre ülkelerde ise, özelleştirme hızla uygulanıyor, liberal ekonominin, serbest piyasa ekonomisinin kendine özgü yorumları ve uygulamaları ile karşılaşılıyor. Yabancı sermayeye sonuna kadar açık olma, para ve hisse senedi hareketlerinde denetimsizlik yaşanıyor. Kapitalist ekonomi koşullarında hiçbir zaman bitmeyecek aşırı borçlanma ve borç ödeme süreci yaşanıyor.

IMF'nin 1980'lerle birlikte uygulamaya yöneldiği ve bugüne değin getirdiği politikalar bunlardan ibaretti. Bu politikaların temel hedefi, devlet aygıtını bütünüyle işlevsiz hale getirmek ve devleti tek işlevle yükümlü kılmak amaçlanıyordu. Bu tek işlev de; devletin, sermaye hareketlerinin her türlü yayılımını korumak, bekçilik yapmak olacaktı. Serbest pazar ekonomisini her alanda dinamik kılmak hedeflerinden diğeri idi. Ancak bugüne gelindiğinde, IMF'nin az önce değindiğimiz politi-

kalarındaki "bilinçsizlik", "yeteneksizlik" kapitalizmin süregelen olan bunalımlarını daha sık ve yaygın yaşanmasına neden olmaya başlamıştır. IMF, kapitalizmin krizini çözmek yerine, sermayenin üretimden daha da geriye düşmesine, sermayeyi daha çok para ve hisse senedi hareketlerinin yönelimine germesine kaynaklık etmiştir. Ayrıca bir araştırmaya göre, 1995'e kadar IMF'den uyum politikaları için kredi alan 137 ülkeden 81'inin IMF'ye bağımlılığı azalmamış, artmış. 89 az gelişmiş ülkeden 48'inin durumu iyileşmemiş, 32'si ise daha da yoksullaşmıştır. Asya krizi, uluslararası mali piyasaları tedirgin etmiştir. IMF'nin küreselleşme ile beraber 1980'lerden bugüne değin uyguladığı politikaların işlevsizleştiği ortaya çıkmıştır. Serbest pazar ekonomisinin uygulanması da sermayenin küresel yapısında yaşanacak bir kriz durumunda çözüm olabilecek politikalardan sayılmamaktadır. IMF, Dünya Bankası, Yediler Grubu, Dünya Ticaret Örgütü, OECD bunun aşılmasına yönelik yeni projeler, yaklaşımlar üretiyorlar.

Yeni yaklaşım MAI ve MIGA:

1950-70 yılları arasında göreceli olarak hızlı bir büyüme yaşanmış olsa da, 1970'li yıllardan bu yana ekonomi daha yavaş büyüyor ve eşitsizlik, küçük bir azınlığın para ve hisse senedi hareketlerinden artış sağlayarak kâr elde ediyor. II. Paylaşım savaşından sonra, ticareti, sermaye akışlarını kontrol altında tutarak serbestleştiren Bretton Woods sisteminin amacı refah devleti çerçevesinde ekonomik gelişmeyi sağlamaktı. Bugün, ekonominin böyle bir sistemle gelişebilmesinin olanakları epeyce zayıflamıştı. Bu sistemin yerine oturtulmaya çalışılan sistem ise; büyümenin yavaşladığı, refah devletine ve "demokratik" inisiyatiflere karşı saldırıların gündeme geldiği yeni bir oluşum arayışıdır.

MAI'nin gelişim sürecine değinirsek, II. Paylaşım savaşından sonra ABD'li şirketler geliştirmekte olan ülkelerde yaptıkları anlaşmaları garanti altına almak için çeşitli ülkelerle güvenlik anlaşmaları yapıyorlar. ABD'li şirketlerce düşünülen ve gerçekleştirilen bu anlaşma biçimi yaygın bir uluslararası anlaşma tarzına dönüşüyor. İki taraflı anlaşma modeli deniyor. Bu iki taraflı anlaşma modeli yanında, bölgesel düzeyde yapılandırılmış anlaşmalı organizasyonlar da oluşuyor. NAFTA, AB, APEC gibi dünya ölçeğindeki bu ticari ve ekonomik ilişkiler ağıнын düzenleyici, denetleyici mekanizmalara ihtiyacı olacaktır. Bunlardan ilki, Dünya Ticaret Örgütü olmuştur. Ardından Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kurulmuştur. Küresel ekonomik-ticari-siyasal ilişkinin bir küresel yasal düzenekle tanımlanması ve oturtulması arayışı doğmuştur. MAI, bu ihtiyacı karşılayan "emperyalizm anayasası" olmuştur.

MAI 1995 yılında OECD bünyesinde görüşmeye açılmıştır. "Küreselleşmenin anayasası" olarak da ifade edilen MAI, ilk evreden sonra OECD bünyesinden de çıkarılarak küresel yaygınlığa dönüştürülecek. (Bu noktada ABD MAI'nin OECD çerçevesinde ele alınmasını istediğini, buna karşılık AB'nin ise Dünya Ticaret Ö-

gütü çerçevesinde yorumladığını söylemek gerekiyor) MAI'nin yapısal niteliği iki ilkeyi içeriyor. Birincisi; liberal sermaye hareketini sağlamak. İkincisi; yatırımların korunması ilkesi. Bu anlamda MAI, liberal ekonominin tüm kurallarıyla uygulanmasını sağlayarak, sermayenin yatırımlarını gerçekleştirmede korumacı ve güvenli olanaklar yaratmayı amaçlıyor. Ayrıca mali sermayenin yasalar ve sözleşmeler çerçevesinde kurallarını oluşturuyor.

MAI ne getiriyor?

■ Herşeyden önce MAI, ulusötesi şirketler ile devlet aygıtını eşliyor. Yani, ulusötesi şirketler ile devleti eşit hak ve yetkilerle donatılmış hukuki kişiler olarak tanımlıyor. Bu eşitleme bugüne kadar sadece Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde ve NAFTA'da uygulanan bir madde idi.

Devlet ile özel sermaye grubu şimdiye kadar belirli bir hiyerarşik yapı içinde bir ilişki ile tarif edilebiliyordu. MAI'nin söz konusu hükmü, bu hiyerarşik yapının varlığını tartışır, hatta kaldırır bir özelliği vardır. Devlet ile özel kesim arasında yatay ilişki kurulur.

■ Devlet toplum için zorunlu mal ve hizmetlerin üretim, fiyatlandırma ve mülkiyetindeki ağırlıklı yerinden vazgeçecek. Gerek gelir dağılımını düzenlemek gerekse yerli sanayiye korumak amacıyla düşük fiyatla üretim yapmadığı gibi sübvansiyonlarla da desteklemeyecektir.

Böylelikle devlet aygıtı yatay ilişkiye bağlı olarak, devletin ekonomik ve toplumsal yaşama müdahalesi kalkacak, devlet tamamıyla bir bekçi devleti haline getirilecektir.

■ Özelleştirmeden, sübvansiyonlara kadar yabancı yatırımcı ve çokuluslu şirketlere karşı hükümetlerin uygulayacağı her türlü ayrımcılığı ve yatırım şartını yasaklayarak, ulusal hükümetlerin sermaye hareketlerine koyabileceği her türlü sınırlamayı kaldırmakla birlikte, kâr transferlerini yatırım, miktar ve alanlarını tamamen serbest bırakmak hedefleniyor.

■ Bunun yanında ulusal sanayi ve ekonomiye yapılan tüm destek ve kolaylıklardan şirketler de aynı ölçüde yararlanabilecekler.

■ MAI, yatırımlar, sözleşme hakları, fikri mülkiyet hakları, para vb. türden hakedişler, gayri menkuller ve devlet imtiyazları ile lisansları kapsıyor. Anlaşmanın fikri mülkiyet haklarını içermesi patent yasalarında yapılacak değişikliklere (örneğin ilaç patentleri) çokuluslu ilaç şirketlerince, bunların birer kamulaştırma olduğu gerekçesiyle itiraz edilebilecek. Örneğin; çokuluslu üreticiler bütün ürünleri reklamlarının sınırlandırılmasına, bunun bir kamulaştırma olduğu gerekçesiyle itiraz edilebilir.

Merkezi ve yerel yönetimlerin iş yaşamını kamu yararına düzenleyebilmelerine yönelik yasalar çıkarılamayacak.

■ Yatırımcıların ve yönetici, uzman gibi personelin yatırım yapılan ülkeye kısıtsız girmesi ve çalışma izni alması öngörülüyor. Önemli miktarda sermaye getiren yatırımcılar ev sahibi ülkeye serbestçe girebilecekler. Üst yöneticilerde yatırım yapılan ülke vatandaşı olma koşulu aranmayacak. Yatırımcılar çalışanların çoğunu yurtdışından getirme olanağına sahip olacak.

■ Emeğin maliyetinin düşürülmesi için her türlü sosyal güvenlik ve yardımın yanısıra örgütlenmesi de kısıtlanmaktadır.

■ Türkiye'de büyük sermaye gruplarının MAI'den yarar sağlayacağı düşünülse de dışa bağımlı bir sanayinin varlığı gözardı edilmemelidir. Yabancı sermaye, MAI hükümleri gereği teknoloji transferini zarara uğratacağı gerekçesiyle engellerken, eski ve kirletici teknolojiyi transfer edebilir.

■ Yabancı sermayeye daha önce getirilmiş olan üretimin belli bir bölümünü dışarıya ihraç etme zorunluluğu yürürlükten kalkacak. İç piyasada yaşanacak yerli ve yabancı sermaye rekabeti, güçlü olanın kazanmasına kadar devam edecek. Böylece küçük işletmelerin yaşama ve gelişme hakkı ellerinden alınmış olacak.

■ Yerli kuruluşların hızla zarara uğraması ve kapanmasıyla yer altı ve yer üstü kaynaklarının çıkarılması, işlenmesi bu tekellere kalacak.

■ MAI kapsamında yer alan taraf ülkeler 5 yıl süreyle anlaşmanın koruyuculuğu kapsamında kalacak. Türkiye'nin MAI'ye katılması halinde, bundan sonra iktidara gelecek hükümetlerin, yabancı sermaye yatırımları hakkında farklı politika uygulama şansları olmayacaktır.

■ İstihdam yaratma, ihracat ve ithalat kotaları, çevre koruma hükümleri gibi yükümlülükler, yatırımcılara karşı "ayrımcı önlemler" arasında sayılıyor. Bu yükümlülüklerden dolayı maddi zarara uğradıklarını düşünen yabancı şirketler, MAI bağlamında kurulacak "uluslararası tahkim kuruluna" giderek zararlarının karşılanması için dava açabilecek. Ulusal çıkarları gözeten yasal yapı etkisiz hale getirilecek.

■ MAI'ye göre iç savaş ve toplumsal kargaşalar ile beraber, benzer şekilde; genel grev, boykot gibi eylemlerin düzenlenmesi halinde devletlerin yabancı sermayeye tazminat ödemesi zorunlu kılınıyor.

■ MAI uluslararası sermayeyi, GATT(Gümrük Tarifeleri Anlaşması) Dünya Ticaret Örgütü ve NAFTA gibi günümüzün güçlü organizasyonlarından çok daha ileri düzeyde hak ve yetkilerle donatmakta ve ulusal çıkarları geriletmektedir.

Bütün bu MAI hükümleri, uluslararası sermayenin yasal düzeneğinin oluşturu maddeleridir. Bu hükümlerin uygulanması yönünde hem ABD hem Avrupa Birliği hem de Yediler Grubu içinde çeşitli yorumlar, yaklaşımlar belirlemiştir. Bu yaklaşımların farklılığı bugün için MAI'nin doğrudan uygulanmasına engel olmuştur. Örneğin, ABD, MAI'nin OECD bünyesinde sınırlandırılmasını istiyor, çünkü doğabilecek olası muhalefetin bu örgütle sindirilebileceğini düşünüyor. AB ise,

MAI'yi Dünya Ticaret Örgütü bünyesinde uygulamayı tercih ediyor, bu da fazla yaygınlaşmayı ve diğer büyük emperyalist odaklarla rekabet alanını genişletmek istiyor.

Bununla beraber MAI'yi durduran yaklaşımlar arasında, emperyalist ülkelerin MAI ile kendi iç pazarlarını doğrudan açmak için hazır değiller, çünkü olası bir küresel krizin iç piyasada ve yerli sermayede büyük zararlara yol açacağına inanılıyor. Şimdilik MAI'nin bu yanını bir kenara bırakıp varolan ve önemsedikleri uygulamaya devam etmeyi tercih ediyorlar. Bu uygulama da, emperyalist ülkelerin çevre ülkeleri kendi sermayelerine bağımlı kılma politikasıdır. Ayrıca IMF'nin yapısal uyum politikaları, MAI'nin özünü içeren pek çok uygulamayı dayatıyor. MIGA aracılığıyla bu hükümlerin uygulanmasına çalışılıyor.

Bu haliyle MIGA'nın ne olduğuna bakacak olursak;

MIGA (Çok Taraflı Yatırımları Garantileme Ajansı) uluslararası bir sigorta şirketi gibi yapılandığı söylenebilir. MIGA, çevre ülkelerde yapılan yabancı yatırımları, ticari olmayan risklere karşı korumak ve garanti altına almak için kurulmuş bir ajans. MIGA'nın oluşumuna dair ihtiyaç 1950'lerden itibaren, Dünya Bankası çerçevesinde beliriyor. 1984 yılında, ajansın yapılması için metin çıkıyor ve 1988 yılında MIGA kuruluyor. MIGA'nın ilk kuruluşu Dünya Bankası'na üye olan 29 ülkenin katılımıyla gerçekleşiyor. Bugün MIGA kapsamında 128 gelişmekte olan ülke ve 21 gelişmiş ülke yer alıyor.

Küreselleşen sermayenin karşısında çeşitli biçimlerde riskler beliriyor. Bu riskler, yabancı sermayenin yatırım yaptığı ülkedeki siyasi istikrarsızlık ve toplumsal çalkantılar yanında, aynı zamanda sermayenin yatırım ve kâr olanaklarını daraltıran ya da yok eden durumlar karşısında da sermaye önlem almak niyetindedir. Yani;

- * kamulaştırma ve devletleştirme faaliyetleri,
- * hükümetlerin yapılan yatırım anlaşmalarını uygulamaması nedeniyle karşılaşılan kayıplar,
- * sermaye, kâr ya da havalelerin transferi sırasında yerel paranın dövizle çevrilmesi sırasındaki kısaltmalar,
- * gayrimenkule yapılan yatırımların istimlak yoluyla erozyona uğratılması,
- * toplumsal huzursuzlukların örgütlü tepkiye dönüşmesi de özel yatırımları aynı derecede etkileyen siyasi risk unsurları arasında yer almaktadır.

MIGA bunun gibi durumlara karşı sermayenin yatırım ve para hareketlerini güvenceye alan bir yapıdır. MIGA'nın amaçları arasında;

- Gelişmekte olan ülkelerde yapılan, doğrudan yabancı yatırımları garanti altına almak.
- Bir yandan da gelişmekte olan ülkelerin, doğrudan yabancı yatırımları çekebilme kapasitelerini arttırabilmek için teknik yardım sağlamak.

■ Garantinin anlamı sözleşmede şöyle geçer; ticari olmayan riskler (bunlar politik riskler olarak adlandırılabilirler) yani, transfer kısıtlaması, kamulaştırma, sözleşme ihlali ve yatırımın yapıldığı ev sahibi ülkedeki savaş ve sivil karışıklıklar dolayısıyla yatırımcının bir takım zararları doğmuşsa, MIGA sigorta şirketi olarak bu zararları karşılamak zorundadır.

■ Devletlerin kamulaştırma hakkı kaldırılıyor; kamulaştırmanın yabancı yatırımcıya zarar vermesi durumunda tazminat ödenmesi koşula bağlanıyor. Yabancı yatırımcılar kamulaştırmayı haklı görmedikleri durumda, MIGA bünyesindeki tahkim kuruluşlarından birine ya da merkezi Washington'da bulunan "Uluslararası Yatırım İhtilafları Çözüm Merkezi"ne başvurarak haklarını arayabiliyorlar.

■ Ticari olmayan risklerden birinin gerçekleşmesi durumunda; MIGA, tazminat ödemek durumunda kalırsa veya tazminat ödeme kararı alırsa, zarara uğrayan yatırımcının yatırım yaptığı ülkeye karşı ileri sürebileceği yasal haklar MIGA'ya geçiyor. (Bu arada, yatırım yapan şirketlerin MIGA'ya üye olması söz konusu değil, sadece yapılan bir anlaşmayla MIGA'nın sigorta kapsamına giriyorlar.) Örneğin; Eurogold şirketi, Türkiye'de böylesi bir yatırım yapıyor. Yani, şirketin MIGA kapsamında olduğu söyleniyor. Böylelikle şirketin, ev sahibi ülkede yaptığı sözleşme gereği altın çıkarmak için gerekli mali ve teknik yatırımı yapıyor. Ancak, bu süre içinde çeşitli risklerle karşılaşılıyor. Eurogold, bunun sonucunda MIGA'ya başvurarak sözleşme ihlali ile karşı karşıya geldiğini, yatırım yaptığı işin zarara uğradığını söyleyebilir ve bunun için MIGA'nın durumu çözmesini isteyebilir. MIGA bu sorunu şirket lehinde çözerse, şirkete zarar tazminatını verecek, ayrıca şirkete ödediği miktarın Türkiye'den de kendisine ödenmesini isteyecek.

Buradan da anlaşılacağı üzere, MAI uluslararası sermayenin gerçekleştireceği yatırımların esaslarını belirleyen çok taraflı yatırım anlaşmasıdır. MIGA'da, bu yasal düzeneğin uygulanması sürecinde sermayenin yararını gözeten, zarar ya da risklerden koruyan bir yapıdır.

Sonuç bölümüne geçmeden önce kısaca Türkiye'nin MAI konusundaki bilinçsizliğine bir örnek vermek istiyorum. Türkiye, MAI konusunda sadece 30 çekince koymuş geriye kalan anlaşmanın bütününe imzalamış durumda. Konulan çekinceler de öyle ilkesel, temel maddeler değil, sadece yasal iç mevzuatla ilgili uyum yasalarının olmamasıdır. Aksi halde, reddetmek söz konusu değil. Öyle ki, Türkiye Hazinesinin temsilcileri MAI'yi ikili alanda yapılan karşılıklı yatırım anlaşması olarak yorumlayıp, bunu küreselleşmenin nimeti olarak yorumluyor. Aynı zamanda, yine "temsilcilerimiz" Türkiye'nin zaten son derece liberal bir yabancı sermaye rejimine sahip bulunduğunu söyleyip, MAI'nin mevcut işleyişi çok değiştirmeyeceğini savunuyorlar.

Sonuç olarak:

- Çokuluslu şirketler kendi aralarındaki rekabeti kaldırarak, az gelişmiş ülkeler üzerindeki sömürü oranını arttırmaktadırlar.
- Çokuluslu yatırımlar gittikleri ülkelerdeki yerli sermaye ile aynı haklara sahip olarak, yerli sermaye avantajından yararlanmayı amaçlamaktadırlar.
- Yatırımlar çokuluslu olma niteliğinden çok, birkaç zengin ulusludur.
- Devlet ile özel kesim arasındaki hiyerarşi kalkarak, yatay ilişki kurulacak ve devlet bekçilik işlevi yüklenecektir.
- Kapitalist dünya çevreye kirlilik taşıırken, zenginlikleri olabildiğince merkeze doğru taşıyacaktır.
- Buna bağlı olarak, bir zengin merkez etrafında iki yörüngede yer alacak ülkeler bütünü oluşacaktır. Merkezin dış yörüngesinde yer alanlar yakın zamanda zayıflayıp dağılacaklardır; iç yörüngedekiler ise merkeze birikim sağlama potansiyellerini yitirmediklerinden ötürü, kapitalist merkeze bağımlı olacaklardır.
- MAI sonucunda, küreselleşme yalanları sonucunda bireycilik, federal ve cemaat türü yapılanmalar ile ülke ya da toplumsallık parçalanacaktır.
- En sonunda, vatan-bağımsızlık-ulusallık vb. kavram ve düşünceler üretim biçimlerindeki değişim süreci ile yeniden tanımlanacaktır. Tanımın niteliğini belirleyecek olan da, toplumsal mülkiyetin hangi sınıfın elinde olacağıdır.

Buna bağlı olarak, MAI-MIGA vb. sermaye anlaşmaları ve organizasyonlarına karşı örgütlü mücadeleye, tarihselliği ve ideolojik-siyasal niteliği içkin kılmak durumundayız. Anti-emperyalizm, anti-kapitalizm ekseninde üretilmelidir. Bugün için, anti-emperyalist duruş ya tekel olana karşı çıkmak olarak yorumlanıyor ya yabancı sermaye karşısında ulusal kapitalizm biçiminde yorumlanıyor ya da MAI-MIGA oluşumuna karşı yapıldığı biçimiyle yorumlanıyor. Bu yeni tarz anti-emperyalizmde; 70 ülkeden 700'ü aşkın "sivil toplum örgütü" tarafından atelye çalışmaları sonucunda mücadele hattı belirleniyor. Bu hat hiçbir ideolojik-siyasal içerik taşıyor, aksine "toplumlar anlaşması" alternatifi ile verili ideolojik belirleme eklemlenmeyi üretiyor. Bu alternatifin mücadelesi de; OECD binasına gizli bir yerden medyatik biçimde koşu düzenlemek, tiyatrolar ve insan zincirleri ile protestolar düzenlemek türündeki anlayışlar bugünün anti-emperyalist anlayışı oluyor.

Bütün bu yorumların karşısında tamboy durmak zorundayız. Sermayenin her türlü hegemonya uğraşı karşısında proletaryanın ideolojik bilincini ve siyasal mücadele tarihini örgütlü mücadelemizin eksenini kurmak durumundayız.

KLASİKLERDE ULUSAL SORUN

Hasan ALİOĞLU – Turgay ONURAL

Bölüme sık tekrarlanan bir girişle başlamayı göze alarak şunu belirtmekte sanırız yarar var: Bildiğimiz gibi marksizmin üç temel kaynağından olan Alman Felsefesi, İngiliz Ekonomi-Politigi ve Fransız Ütopik Sosyalizmi'nden son ikisi Sanayi Devrim'i ve Fransız Devrimi koşullarında gelişmiştir. Ve yine bildiğimiz gibi, gerek Sanayi Devrim'i gerekse Fransız Devrimi olsun her iki devrim de ulusal unsurlardan çok sınıfsal unsurlar taşımışlardır. Dolayısıyla Marx ve Engels, ulusal sorun, devlet, parti vb. özel alanlardaki konuları sınıfsallık zemininde durarak incelemiş ve işlemişlerdir.

“Marx ve Engels, dünyanın çeşitli yerlerindeki ulusal sorun ve ulusal dinamikleri incelerken, Avrupa içi söz konusu olduğunda (İrlanda sorununun olduğu gibi) odak işçi hareketinin güçlü olduğu yerlere kayarken, bu yerlerle çelişkisi olan sömürge ve ulusal toplulukların geri plana itilmesi, daha doğrusu, bunların kaderlerinin de ileri ülke işçi sınıflarınca belirleneceği söz konusuydu. İşçi sınıfı faktörünün eksik olduğu örneklerde, konu Avrupa'da işçi hareketinin ilerlemesi ya da gerilememesi gözetilerek ele alındı.”(1) Bir üçüncü durum ise, kapitalist devletlerin, özellikle henüz Asyatik Üretim Tarzında olan “ilkel” Asya devletlerini (Çin, Hindistan) doğrudan veya dolaylı işgali sırasında görülür. Buradaki tutum ise, sınıfsal dinamiklere sahip “uygar” kapitalist devletlerin, gelişme dinamiklerinden yoksun, durağan ve kastlaşmış ulusların önünü tıkayan tüm engelleri zorla da olsa kaldırması yönünde olmuştur. Böylece bu uluslar, gerekli dinamiklere kavuşacak, gelişme ve uygarlaşma yönünde adım atabileceklerdir. Bu yüzden Marx ve Engels, burjuvazinin getirdiği tüm yıkım ve kana karşı bu işgalleri ve oldu-bittileri onaylayabilmişlerdir. İşte tam da bu tutum, kimi çevrelerce Marx'a ve Engels'e yüklenilen “büyük devlet şovenizmi” ya da “Avrupamerkezci” suçlamalarının dayanak noktası olmuştur. “Ancak bu tutum, çağdaş burjuva-büyüme teorilerinin ortak zeminini oluşturan modernleşmecî akımla öz ve biçim olarak büyük benzerlik taşısa da kalkış noktasının farklılığı nedeniyle ayırdedilmesi gerekiyor”(2) Kalkış noktası ise işçi sınıfının çıkarlarıdır.

Şimdi de yukarıda özetlenen durumları Marx ve Engels'in yardımıyla biraz somutlaştırmaya çalışalım.

-I-

İşçi sınıfı faktörünün eksik olduğu yerlerde Marx ve Engels'in ulusal dinamiklere ve ulusal soruna yaklaşımını en net olarak 1853-1856 yılları arasında meydana gelen ve Kırım Savaşı olarak anılan üçüncü Osmanlı-Rus savaşında görebiliriz.

19.yy'da Çarlık Rusya'sı özellikle Hindistan üzerinden hareketle gelişen sömürge hesaplaşmalarıyla Avrupa'nın kapitalist hükümetlerini tedirgin ederken, bir yandan da mutlakîyetçiliğin en güçlü olduğu yer olması ve Avrupa'daki her türlü gerici ayaklanmanın destekçisi olması nedeniyle hem mutlakîyetçi devletlerdeki demokrasi hareketlerinin hem de kapitalist Avrupa devletlerindeki olası bir işçi devriminin düşmanıydı. Bu durum ise Avrupa'yı karmaşık bir zincir haline getiriyordu. İşte Marx ve Engels, Osmanlı-Rus Savaşına böyle bir Avrupa'dan bakıyorlardı ve tüm bu gerekçeler karşısında ne pahasına olursa olsun Çarlık Rusya'sı Avrupa'da durdurulmalı ve yenilmeliydi.

19.yy'da Çarlık Rusyası'nın başrolü oynadığı Avrupa'nın siyasal sahnesi böyleyken kavgaların asıl nedenleri ekonomik sahnede canlanmakta olup, her kağıt, sömürge pazarları üzerine oynanıyordu. Tabii ki Osmanlı-Rus Savaşı'nın da temelinde ekonomik kaygılar yatmaktaydı. Tuna ve Volga gibi Avrupa'nın büyük birçok nehrinin Karadeniz'e açılması nedeniyle, Karadeniz'deki Türk limanları Hindistan'a giden ticari yolun ana kollarından birisini oluştuyordu. Bu nehirler aracılığı ile iç Avrupa'dan getirilen mallar Karadeniz limanları üzerinden iç Asya'ya ulaşıyor, böylece kervan ticareti canlanıyor ve buralardaki Rum ve Ermeni tacirler büyük oranda mamül İngiliz malı ithal ediyorlardı. Bu mallar da hızla, iç Asya'da durağanlaşmış yerli sanayinin yerini alıyordu. O sıralar iç Asya'da İngiliz ticareti de 1839-1842 yılları arasında gerçekleşen birinci Afgan savaşı sonrası gelişmeye başlamıştı. Bu ise o zamana dek bölge ticaretine hakim olan Ruslar'la İngiliz'leri karşı karşıya getiriyordu. Ruslar eğer boğazları ele geçirirlerse Karadeniz'i kolayca bir iç deniz haline getirerek kendi ticaret alanını İngiltere'nin işgal etmesini önleyebilecekti.

Yukarıda görüldüğü gibi Rusya ve İngiltere'nin çıkarları her alanda taban tabana çatıştığı halde İngiltere, Fransa ile beraber uzun süre Osmanlı'da statükonun korunmasını savunmuşlar ve 1848'i yeni atlatmış olan her iki devlet de "...genel bir devrime yol verebilecek genel bir savaştan korkarak..."(3) savaşa yanaşmamışlardır. Savaş öncesinde ve savaş süresince Marx ve Engels, "Rus Ayısı" na karşı Osmanlı'yı desteklemişler hatta İngiltere ile Fransa'yı statükocu politikalarından dolayı eleştirmişler ve iki devletin de Rusya karşısında Osmanlı yanında aktif olarak yer almaları gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü, "Avrupa kıtasında iki kuvvet var. Rusya ve Mutlakîyetçilik, devrim ve demokrasi. Şimdilik devrim bastırılmış gibi görünüyor ama yaşamaktadır...Rusya'nın Türkiye'ye* sahip olmasına izin verilirse ve böylece gücü artarsa Avrupa'nın tüm geriye kalan kesiminden üstün duruma

* Osmanlı Devleti döneminden bahsediliyor. Kastedilen bugünkü Türkiye coğrafyasıdır.

gelecektir. Böyle bir gelişme, devrim davası için anlatılmaz bir felaket olabilir. Çarın, İstanbul'u başkentlerinden biri yapmasına ne devrimci demokrasi ne de İngiltere izin verebilir.”(4) Evet herşey ilerlemeye yöneliktir. Hem savaş öncesi hem savaşa girdikten sonra dahi karasızlıklarını daha önce belirtilen nedenlerden ötürü sürdüren batılı devletlerin durumu karşısında Marx, bu kapitalist devletlerde bir sosyalist devrimi de olası görür. “İşlerin bu durumunda, ancak devrimci parti kendini kutlayabilir. Tutucu batılı hükümetlerin Rusya'nın saldırılarına karşı Avrupa uygarlığının çıkarlarını korumakta gösterdikleri güçsüzlük, 1849'dan beri karşı devrimin hükmü altında olmanın acısını çekmiş olan halkta ister istemez hayat dolu bir öfke uyandıracaktır.”(5) Devrimin motor gücü olarak gördüğü İngiliz ve Fransız proletaryasına gelince “ Onlarla ilgili temel nokta şudur...Avrupa boyutlarına ulaşan bu savaş bir yandan da ilk gelişmeleri görülen ticari bir bunalımla aynı zamana denk geldiğine göre, 1848 Haziran Savaşında proletaryanın Fransa önünde yitirdiği durumunu yeniden kazanması olanağını sağlayacak olaylara gebe-dir...Üstelik proletarya sadece Fransa'ya karşı değil, İngiltere de dahil tüm orta Avrupa'ya karşı eski durumunu kazanacaktır.”(6) Tüm bu uzun alıntılardan şu beklentilerin olduğu açıktır : Bir yandan, genel bir devrime yol verebilecek genel bir savaştan korkmanın kararsızlığını yaşayan beceriksiz, tutucu burjuva devletlerinin de girdiği bu savaşta, yaşayacakları ve yaşadıkları ekonomik ve politik huzursuzlukların da etkisiyle, 1848 yenilgisinden sonra kendini tekrar toparlayacak proletaryanın daha sonra yapabileceği olası bir sosyalist devrime maddi zemin oluşması beklentisi, diğer yandan Çarlık Rusyası'nın Avrupa'da yayılmasının önlenerek, Avrupa'nın geri kalan kısmında da burjuva demokratik devrimlerinin maddi zeminlerinin oluşması beklentisi...

Marx ve Engels, İngiltere ve Fransa'nın takip ettikleri statükocu politikanın, Osmanlı'yı yıkımdan kurtaramayacağını, eğer bu politika devam ederse Rus'ların, Pan-slavizm politikasıyla “Avrupa Türkiyesi'ni” ele geçireceğini ve böylece burarlarda yaşayan “gelişmeye açık” çoğu Hristiyan halkın da sadece gerici bir imparatorluğun egemenliğinden daha gerici bir imparatorluğun egemenliğine gireceğini sıkça vurgulamışlardır. Marx ve Engels'te bunun çözümü gayet basittir. “Gerek tarih gerekse çağımızın gerçekleri müslüman imparatorluğun harabeleri üzerinde, Avrupa'da, bağımsız bir Hristiyan devletin kurulması gerektiğini göstermektedir... İngiltere...zayıflamış ve çürümüş Babiali yerine, bağımsız bir Slav devleti kurulmasından yana olmalıdır.”(7) Kısacası Rusya ile batı arasında daha kuvvetli, burjuva bir emniyet subabı burjuvazi olacaktır. Çünkü, ta 1806-1812 yılları arasında gerçekleşen birinci Osmanlı-Rus Savaşı sonucu iç özerkliği kazanan ve Rusya'nın koruyuculuğu altına giren Sırbistan, yeni siyasal varoluşunun gereksinimleriyle Batı Avrupa ile ilişkilerini arttırmış, Osmanlı'nın tutucu otoritesini üzerinden atıktan sonra, zaten ticari yol üzerinde bulunmasının da avantajını kullanarak canlandırdığı ticaretini hızla genişletmiş ve bunun sonucu olarak, batı kaynaklı olsa da, hızlı bir demiryolu genişlemesi görülmüş, topraklarındaki hammadde zenginliklerini Osmanlı'da görülen tüm toprağın sultana ait olduğu dönem bittiği için değer-

lendirmeye başlamıştır. Sırbistan'da tüm bunların dışında en önemlisi, fikirsel hayat canlanmış hatta Rusya karşıtı bir parti bile kurulmuştu.

Yeri gelmişken şunu hemen belirtmek gerekir ki Marx ve Engels'i küçük devletlere-küçük ulusallıklara karşı, daima büyük devletleri-büyük ulusallıkları tercih etmekle suçlamanın ne kadar yanlış olduğu burada hemen görülmektedir. Gerçekte kurulması gerektiği düşünülen ve savunulan bir Güney Slavları Devleti vardır. Çünkü zamanın nesnelliği bunu gerektirmektedir. Tabii ki şunu da kabul etmekte yarar var: Marx ve Engels, küçük devletlere karşı büyük devletleri erken bir tercih olarak göstermiş olabilirler. Yalnız burada gösterilen erken tercihin gerekçesini, acaba sadece, geniş iç pazarın daha ileri bir biçimi temsil etmesi ve bunun büyük ülkelere daha fazla güç değil aynı zamanda daha fazla yaşama yeteneği ve daha ileri bir üretim sistemine neden olmasına mı bağlamalıyız(8) yoksa, Marx'ın her şeyden önce, gelişmiş ülkelerdeki proletaryanın sınıf savaşımının çıkarlarını göz önünde tuttuğu gerçeğiyle de beraber mi düşünmeliyiz ? Bu sorunun yanıtını III. Kesimde, İrlanda sorunu konusunda daha net olarak görmeye çalışacağız.

Bu kesimi bitirmeden önce bir parantez açarak Marx'ta ulusların kendi kaderlerini tayin hakkının net bir şekilde formüle edilip edilmediği konusuna değinmemiz gerekir. "Marx kendi kaderini tayin gibi ilkelerle asla ilgilenmedi...hatta Engels de sonraları zayıf ülkelerin değil büyük-güçlü ülkelerin yanında yer aldı vs." biçiminde ifade edilen düşünceler karşısında durup düşünmeliyiz. Marx'ın aynı dönem içinde, Çek ulusunun, oluşacak bir Alman birliğinin içinde yer almasını yani Çek ulusunun Alman egemenliğinde yaşamasını savunurken Polonya'nın bağımsızlığını savunması – ki Polonya'nın özelliğine de 3.kesimde değinmeye çalışacağız - aynı şekilde Engels'in de bir dönem görmezden geldiği Güney Slavları'nın bir başka dönem bağımsızlığını savunmasını bir çelişki olarak görebiliriz. Fakat bu kesimin başından bu yana net bir biçimde görülen şey zamanın Avrupa'sı nesnelliğinde ulusların temelde siyasal ve tarihsel olarak gerici ve demokratik devrimci olarak ikiye ayrıldıklarıdır. Marx ise doğal olarak gericilere (Rusya, Avusturya-Macaristan) karşı çıkarken demokratik devrimci ulusların yanında yer almıştır. UKKTH burjuva-demokratik bir talep olduğuna göre Marx ve Engels de demokrasinin genel çıkarları yanında yer almışlardır. Her iki önderin de hareket noktası parça-bütün ilişkisinde kendini bulmaktadır. Demokrasinin diğer istemleri de mutlak bir şey olmadığı gibi UKKTH da mutlak bir talep olmayıp demokratik hareketin tümünün bir parçasıdır. Bazı somut durumlarda –biliyoruz ki Marx ve Engels'in bulunduğu somut durumlar kendini 1800'lerin ikinci yarısında göstermiştir- parça bütün ile çeliştiğinde parça atılabilir. Kısacası, "Marx, küçük burjuva demokratlardan farklı olarak istisnasız bütün demokratik istemleri mutlak bir şey değil, burjuvazinin güdümündeki halk yığınlarının feodalizme karşı savaşımının bir ifadesi saymıştır."(9) Öyleyse "Marx kendi kaderini tayin gibi ilkelerle asla ilgilenmedi" yerine, Marx'ın kendi kaderini tayin gibi ilkelerle ilgilenmesi gerekmedi demek, daha doğru olacaktır. Evet, gerek Marx gerekse Engels'te UKKTH formüle edilmedi fakat tam da 20.yy'da Lenin'in formüle edeceği biçimde kullanıldı. Ve

Engels'in "bir ulus aynı anda hem başka ulusları ezip hem de özgür olamaz" sözleri Lenin'in beyin kıvrımlarında daima dolaştı.

Bu kesimi bitirmeden, bir sonraki kesimle bağ kurabilecek bir noktaya dikkat çekmeliyiz. Marx ve özellikle Engels Osmanlı-Rus savaşından bahsederken daha çok "Avrupa Türkiye'si" üzerinde durmuşlardır. Ve sonuçta gördüğümüz gibi Avrupa Türkiye'sinde bağımsız bir Güney Slavları Devleti kurulması gerektiği sonucuna varmışlardır. Bu devletin neden burjuva bir devlet olabileceği üzerine yeterli açıklamayı sanırız yaptık. Ancak neden Güneydoğu Avrupa'daki diğer uluslar değil de Slav ulusu? Burada dikkat edilmesi gereken nokta şu ki, Engels'in sözleri "gerek tarih gerekse çağımızın gerçekleri" diye başlar. Bu gerçeklerin altındaki unsur Osmanlı'da tüm toprağın sultana bağlı olması yani toprakta özel mülkiyetin olmaması olup, bu nedenle Osmanlı'nın gelişme dinamiklerinin tıkanması ve kendi tıkanıklık nedenlerini işgal ettiği Avrupa'nın Hristiyan topraklarına da taşınmasıdır.** Ancak 1806-1812 I. Osmanlı-Rus savaşıyla iç özerklik kazanan Hristiyan Sırbistan bu müslüman kabuğu böylece kırabilmiş ve kapitalizmin ilk nüvelerini edinebilmiştir. Osmanlı'ya bakışta etken olan bu durum; II. kesimde ele alınacak tavrın da belirlenmesinde bir hat oluşturulmasına kaynaklık edecektir.

-II-

Batı devletlerinin Asya devletlerini doğrudan veya dolaylı işgalleri, kısacası sömürge siyasetleri etrafında oluşan ulusal soruna Marx'ın bakış açısını daha net anlayabilmek için sanırız Marx'ın sömürge-sömürgecilik olgusunu oturttuğu tarihsel yeri bilmekte fayda var. Öncelikle, "zor, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir. Zor, kendisi, bir ekonomik güçtür." der ve devam eder "Sömürgeler, tomurcuklanan manüfaktür için Pazar üzerindeki tekel aracılığıyla artan bir birikim sağladı. Avrupa dışında düpedüz talan, köleleştirme ve katillik yoluyla ele geçirilen servet anayurda taşınarak sermayeye çevrildi...Bugün sanayi üstünlüğü ticari üstünlük anlamını taşıyor. Oysa gerçek manüfaktür döneminde, sanayi üstünlüğü sağlayan ticari üstünlüktür. Sömürge sisteminin o sırada oynadığı üstün rolün nedeni işte budur."(10)

* Marx, 14 Haziran 1853'te Engels'e yazdığı mektupta Asya'daki "toprakta mülkiyetsizlik" ilkesini ilk olarak ortaya koyan ve uygulayanların müslümanlar olduğu sonucuna vardığını belirtir. Böylece sorundan emin olunduğundan ve bu mektuptan sonra Engels "Avrupa Türkiye'sinin durumu ne olacak" makalesini yazmış ve Slav Devleti gerekliliği sonucuna varmıştır.

** Bu konudaki bir çalışma için bkz. A.D.Toros, *Tarihin Yetenezsiz Oyuncusu: Osmanlı Devleti*, Sosyalist Politika içinde, sayı: 15

Marx sömürgeciliğe bakarken görüşlerini özellikle Hindistan üzerinden hareketle somutlaştırmıştır. Öncelikle Marx, başta Hindistan olmak üzere, tüm Osmanlı da dahil bütün Asya toplumlarında sorunların çözümlerindeki anahtar olarak, Asya'daki tüm fenomenlerin temelinde yatan toprakta özel mülkiyet olmayışını görür. Öyle ki o zamanın çok geniş bir yüzölçümüne yayılmış koca Hindistan İmparatorluğu birkaç kentin dışında –ki aslında buralara kent olarak yaklaşmak tehlikeli olabilir. Çünkü hükümdarın savaş seferlerine göre 200-400 bin kişiyle hareket edebilen, açık arazide kurulmuş askeri kamplar niteliğindedir. – binlerce köyden oluşuyor ve her köyün kendi başkanı, sağlıkçısı, polisi, din adamı bulunup bu meslekler kuşaktan kuşağa geçebiliyordu. Tarımla uğraşan bu köyler kendine yeter bir ekonomiye sahip olup kullanılan topraklar köy halkının ortak malı oluyordu. Bu durum ise durağanlaşmış koca bir imparatorluk ortaya çıkarıyordu. “ (Hindistan'da) yerel sanayinin İngiltere tarafından yıkılışını devrimci diye tanımladım...Şimdi yeri gelmişken söyleyeyim; Hindistan'daki İngiliz yönetimi çok domuzcaydı; bugün de öyledir...Bütün imparatorluk herbiri bağımsız örgütlenmeye sahip olan...köylere bölünmüştür...bu basmakalıp ilkel biçimlerin parçalanması Avrupalılaştırmanın olmazsa olmaz koşuludur. Salt vergi toplayıcısı bunu başaramazdı. Eski sanayilerin yok edilmesi, bu köyleri kendilerine yeterli niteliğinden yoksun bırakmak için zorunluydu.”(11) Bu uzun alıntıdan da anlaşıldığı gibi tüm hedef, durağanlığa yol açan eski Asyatik üretim ve bunun yarattığı sosyal yaşam tarzının zorla da olsa ortadan kaldırılması ve Asya'da kapitalizmin temellerinin atılması yönündedir. Yalnız hemen şunu belirtmek gerekir ki, Marx'ta sömürgeci kapitalistler sadece tarihin *bilinçsiz aletleri olarak koşulların önkoşullarının yaratıcılarıdır*lar. “İngiliz manüfaktür oligarşisinin Hindistan'ı kendi mamulleri için pamuğu ve öteki hammaddeleri daha düşük maliyetle elde etmek amacıyla, demiryollarıyla donattığını biliyorum. Ama demir ve kömüre sahip bir ülkenin gelişmesine makinayı bir kez soktunuz mu, onu bunları imal etmekten alıkoyamazsınız.”(12) Makinanın girmesi makine üretiminin başlamasıdır. Bu ise kapitalizmin bizzat kendisinin insanlık dışı yaşama sürüklediği kendi mezar kazıcısının yani proletaryanın doğması demektir. Dağılan kast sistemiyle kapitalizm içselleşiyor, sonraki ilerleyiş sürecinde ülkeye olan özgünlüğünü kazanıyor gelişirken de kendi yarattığı işçi sınıfını besliyordu...ve nihai zafer sosyalizm. Nitekim Hindistan'da İngilizler demiryolları kurmaya başladıkları anda ilk Hintli proleterler ortaya çıkmaya başlarken, “tarihin bilinçsiz aletleri” ilk Hintli makinistleri de yetiştirmeye başlamışlardır. Ancak burada yaratılan kapitalizm, gecikmiş bir kapitalizm olması nedeniyle baskıcı yönlerini hiç sakınmadan, uluorta sergileyen bir kapitalizmdi. Ortaya çıkan bu eşitsiz gelişim olgusu karşısında ise 1858'e gelindiğinde Marx'ta bazı kuşklar doğmuştur. “...kıta Avrupa'sında devrim eli kulağında ve üstelik başlar başlamaz sosyalist bir nitelik kazanacak. Çok daha geniş bir toprak üzerinde burjuva toplumun hareketi henüz yükseliş durumundayken, dünyanın bu küçük köşesindeki hareket ezilmeye yargılı değil mi ?”(13) Marx'ın eşitsiz gelişim karşısındaki bu kuşkusu yanıtını 1917 Ekim Devrimi'nde bulacaktı.

-III-

Ulusal sorunun Avrupa içi ülkelerden kaynaklandığı son duruma örnek olarak İngiltere'nin İrlanda sorununu gösterebiliriz. Marx'ın buradaki ilk tavrı 1801 yılında kurulan birliği onaylar yönde olmuştur. Marx, 1840'larda İngiltere'de, çartistlerin başını çekeceği bir sosyalist devrim sonucunda İrlanda'nın kurtulacağını düşünüyor ve bu nedenle İrlandalı işçilerin çartistler ile ortak davada buluşmalarını savunuyorken, devrim olmaksızın İrlanda'nın İngiltere'den kopmasının olanaksız olduğunu söylüyordu. Bu tutumun dayanağını ise, geniş bir devlet egemenliğindeki "geniş bir iç pazar" esprisinden çok, ancak bir ulus içindeki sınıf savaşının sona ermesiyle birlikte, ulusların birbirlerine düşmanca tavrının ortadan kalkacağı düşüncesinde aramalıyız.

Tarih 1840'lardan 1860'lara geldiğinde, Marx'ın İrlanda sorunu konusundaki tutumunda köklü bir değişme gözlenir. 2 Kasım 1867'de Engels'e yazmış olduğu mektubunda, İrlanda'nın Britanya'dan ayrılmasını kaçınılmaz olarak nitelerken, bu ayrılığı, peşinden federasyon gelebilme ihtimaline karşın yine de savunur. Merkezîyetçi olduğu su götürmez bir gerçek olan Marx'ın bu tutumu belki çelişkili olarak görülebilirse de Lenin, bu tutumun, demokratik merkezîyetçiliğe giden yolda Marx'ın, federasyonu dahi ulusal eşitsizliğe tercih edebilmesine bağlamaktadır.* Fakat buradan, Marx'ın ulusal eşitsizlik karşısında sadece hümanizme, ne olursa olsun "yaşasın eşitlik" düşüncesine kapılıp bağımsızlık savunusu yaptığı gibi sakat bir anlayış çıkarılmamalıdır. Nitekim önce, İrlanda ile savaşımın yaydığı şovenizmin, İngiliz halkının her hareketini aksattığını, kötüdürümleştirdiğini farkedenden Marx, artık ilerici niteliğini tümünden yitiren İngiliz burjuvazisinin içinde güçlü bir yer bulan "eskinin kalıntıları" aristokrat toprak sahiplerinin, aynı zamanda, İrlanda topraklarında da kök saldığını ve nüfuz alanını genişlettiğini görmüştür. Bu aristokrat tabakaya vurulacak çok ağır bir darbenin – ki bu ağır darbe mutlak olarak İrlanda'nın bağımsızlığıdır – bu tabakanın İngiltere'deki gücünü de kıracağını, dolayısıyla İngiliz burjuvazisinin de güç kaybedeceğini ve sonuçta bu durumun İngiltere topraklarındaki proletarya hareketine pozitif etkide bulunacağını hesaplamıştır. (Tabi ki burada çartist hareketin artık yenilmiş olduğunu gözardı edemeyiz. Acaba çartist hareket yenilmemiş olsaydı, Marx, her iki ulusun proletaryasının birlikte devrim mücadelesi fikrinden ne kadar vazgeçebilirdi. ?) Hepsinden de önemlisi, Marx'ın, "Curran'ın" Konuşmaları" adlı kitabı okumasıyla vardığı sonuçlardır. Bu sonuçlara göre Marx, artık İrlanda ulusal hareketinin içinde bir sınıf hareketinin izlerinin bulunduğu ve İngiliz gericiliğinin yıllardır boyun eğdirdiği İrlandalıların, İngiliz Kralı ve kilise güruhu için çok ileri olduğuna kanaat getirmiştir.*** Öyleyse İrlanda'nın bağımsızlık savunusu, salt İngiliz proletaryasının sosyalist devri-

* Bkz. UKKTH, Lenin, Sol yayınları, 1989, s. 152

** J. Philpot Curran, İrlandalı asilerin savunusuyla ünlü avukat.

*** Bkz. Marx'tan Engels'e 10 Aralık 1869 tarihli mektup.

me olan ivmesini arttırmak için değil, aynı zamanda İrlanda ulusal hareketinin gerici olmayıp, içinde bir sınıf hareketinin izlerinin barındırması, dolayısıyla yönünün sosyalizm olması nedeniyle de yapılmıştır diyebiliriz.

Sanırsız İrlanda sorununa Marx'ın bakışını Engels'e yazdığı mektupların birisinden yapacağımız şu alıntıyla bitirmek doğru olacaktır. "...uzun bir zaman İngiliz işçi sınıfının yükselişiyle İrlanda rejiminin devrilmesinin olanaklı olacağını düşündüm. Sorunu daha derinden incelemem beni, bunun tersine inandırdı. İngiliz işçi sınıfının İrlanda'dan kurtulmadıkça hiçbir şey başarmasına olanak yok." ¹⁴ Evet, tam bir teorik netliğe ulaşmamış olsa da "zayıf halka" nın ilk nüvelerini Marx'ta sezinleyebiliriz. Britanya'daki kapitalizm en gelişmiş olduğu İngiltere'de değil de, çelişkilerin daha çok keskinleşmiş olduğu İrlanda'dan hareketle çözülecektir. İrlanda artık bir kaldıraçtır.

İrlanda kaldıracı düşüncesinin bir paralelini de Marx'ın Polonya sorununa yaklaşımında buluyoruz. Marx, "Frankfurt'ta Polonya sorunu üzerine tartışmalar"da şunları yazar: "Biz ...Polonya'yı ezmeye yardım ettikçe, Polonya'nın bir kısmını Almanya'ya zincirlemiş tuttukça Rusya'ya ve Rus politikasını zincirlenmiş kalırız, ülkelerdeki ataerkil feodal mutlakiyetçiliği tam olarak kıramayız. Demokratik bir Polonya'nın yaratılması demokratik bir Almanya'nın yaratılması için birinci önkoşuldur." (15)

Marx, Polonya'nın bağımsızlığından yana tavır alırken de yine, Çarlık Rusya'sı'nın Avrupa'daki demokrasiyi tehdidini göz önüne alarak davranmıştır. Diyebiliriz ki bağımsız Polonya da doğu Avrupa'da Çarlığa karşı kalkan devlet olarak düşünülmüştür. Öyle ki, Polonya'da 1863 Ocağı'nda başlayan kurtuluş isyanının Çarlık orduları tarafından bastırılması üzerine dahi Engels yine de bu kalkan devlet düşüncesinden vazgeçilemeyeceğini düşünüyordu.*

Buraya kadar olan kısımda şunu gördük ki ulusal sorunda bir teoriden çok bir fikir formüle eden Marx ve Engels, marksistlere yöntembilimsel açıdan yol göstermişlerdir. Bu yöntem, ulusal soruna sınıfsallıktan hareketle, sadece konjonktürel taktikler düzeyinde yaklaşılmasıdır.

Marx ve Engels sömürgecilik konusuna yaklaşırken ise sömürge –sömürgecilik olgusunu tarihsel zeminine oturtturarak hareket etmişler, hiçbir zaman gerici bir demokratizme, içi boş bir hümanizme düşmemişlerdir. Onlar bu kuyulara düşenler için ise gerekli yanıtı yine makalelerinin satır aralarında çok net olarak vermişler** ve ilkelliğe övgüler düzmenin sosyalistlerin işi olmadığı bilinciyle hareket etmişlerdir. "Zor"un kendisinin ekonomik güç olduğunu söyleyerek kapitalizmin, sömürge ülkeye zorla da olsa önce dışsal olarak gireceğini sonra sömürge ülkede içselleşip ülkeye özgün bir biçim alacağını düşünen Marx, burjuvazinin üretim

* Bkz. Engels'ten J. Weydemeyer'e 24 Kasım 1864 tarihli mektup.

** Bkz. *Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*, K. Marx, sömürgecilik üzerine içinde, Sol yay. 1997

aletlerini ve dolayısıyla yarattığı bütün toplumsal ilişkileri sürekli devrimcileştirerek varolabileceği gerçeğini göz önünde bulundurmuş ve sömürgecilğe bakışı ise kendini, kapitalizmin geri toplumlarda yaptığı modernizasyonlarda bulmuştur. Burjuvaziye ise sadece gelişme dinamiklerinden yoksun toplumlarda ön açıcı madde zeminlerin önkoşullarının yaratıcısı olarak modernleştirici misyon biçmiştir. Sömürgecilik konusunda Marx ve Engels'in yaklaşımlarına dair bugünden bakışla tartışılacaksa tek bir şey tartışılabilir, o da, zamanın durağanlaşmış Asyatik toplumlarının kendi iç dinamiklerini kendilerinin yaratıp, önlerini kendilerinin açıp açamayacaklarıdır. Bu konunun irdelenmesi ise bu yazının çerçevesinin dışına çıkmaktadır.

Ulusal sorunda Marx ve Engels incelendiğinde değişen dünya konjonktürleri gözardı edilirse onların büyük devlet şovenistliklerinden kalkıp, avrupamerkezcilikleri semalarında uçup ulusalcılıklarına kadar varılabilmektedir. Oysa Marx ve Engels, leninistlere öğretmişlerdir ki ulusal sorun zaman ve mekan bakımından göreceli olup, toplumun, komünizm ütopyasına doğru diyalektik gelişimine yaptığı katkının ışığında değerlendirilmelidir. Zaten "komünist devrim...bütün sınıfların egemenliğini sınıfların kendileriyle birlikte ortadan kaldırır. Çünkü bu devrim, artık toplum içinde bir işlev görmeyen...bugünkü toplum içindeki bütün sınıfların, bütün milliyetlerin yok oluşunun bir ifadesi olan bir sınıf tarafından gerçekleştirilir...bu devrim, demek ki, yalnızca egemen sınıfı devirmenin tek yolu olduğu için zorunlu kılınmamıştır. Ötekini deviren sınıfa, eski sistemin kendisine bulaştırdığı pislikleri süpürmek ve toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli bir hale getirmek olanağı ancak bir devrimle vereceği için de zorunlu olmuştur."(16) O halde marksizmin köklerinde, hiçbir zaman, ulus kavramının daima varolacağı yönünde bir düşünce bulunamaz. Çünkü o (ulusallıklar-milliyetler) devrimi yapacak sınıfa eski sistemin bulaştırdığı pisliklerden birisidir.

Ulusal sorunda Lenin

"Bizim taktiklerimizi kopya etmeyin, yalnızca onların kendilerine özgün niteliklerinin nedenini, onları ortaya çıkaran koşulları ve sonuçlarını çözümleyin; lafzın ötesine geçin, işin ruhunu, özünü ve 1917-1921 deneyiminden alınan dersleri uygulayın." (V.I. Lenin)

Marx ve Engels döneminde ulusal soruna ilişkin iki ana eğilim belirmektedir. Sermayenin durdurak bilmeyen yayılmacılığına ve bu yayılmacılıkla gelen baskısına ve vahşetine karşı ulusal hareketler önemli bir dinamik oluşturmaktadır. Öte yandan, daha çok Asya toplumlarında görülen tarihsel gelişim dinamiklerinin zayıflığının kırılması ve bu toplumların uygarlaştırılması için sermayenin yayılmacılığına olumlu misyonlar da biçilmektedir. Sonuçta proletaryanın çıkarlarının belirleyiciliği altında, çözümlemesi yapılan ülkelerin konjonktürleri göz önüne alınarak iki eğilimden biri ön plana alınmıştır.

Marx ve Engels dönemine baktığımızda ağırlıkla gündemde olan burjuva demokratik devrimleridir. 1890'lardan sonra ise bu devrimler "tamamlanmış ya da tamamlanmaktadır". Genel olarak dünya sosyalist devrimlere hazırdır artık. Kapitalizmi ulusal hareket bakımından ikiye ayıran Lenin, birinci dönemin devrimci niteliğini vurgularken ikinci dönem için "uluslararası sermaye ile uluslararası işçi hareketi arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi ön plana çıkarır" saptamasını yapar.(17) Kapitalizmin ilerici misyonunu kaybetmesi ve yıkıcı niteliğinin artık başat konuma gelmesi, paralel olarak, Marx ve Engels'teki iki eğilimden biri olan ulusal hareket dinamiğinin diğerine başat konuma gelmesine neden oluyor. Bu yüzden Lenin'de bu eğilime verilen önem daha büyük olmaktadır. Kuşkusuz bunda , tüm dünyada gericiğin kalesi olmuş çarlığın zayıflatılması fikrinin de büyük rolü vardır.

Genel olarak dünyada feodalizmin tasfiyesi ve kapitalizme geçişin bir somut sonucu da ulusal hareketler ve ulusallaşma süreçleri olmuştur. Artık meta üretiminin egemenliğinin sağlanması için yurt içi pazarın ele geçirilmesi gerekmektedir. Modern kapitalizmin kesinkes bir gereği olan ticaretin özgürleşmesi ve pazarda her meta sahibinin rahatça alışverişi ve anlaşması için dil birliği ve bunun gelişmesi kendini dayatmaktadır. "Onun için her ulusal hareketin eğilimi, modern kapitalizmin gereksinmelerinin en iyi karşılanabileceği ulusal devletlerin oluşumuna doğru bir eğilimdir...Bu yüzden kapitalist dönemin tipik, normal devleti, ulusal devlettir...ulusların kendi kaderini tayin etmesi kavramının anlamını, ulusal hareketlerin tarihsel ve iktisadi koşullarını inceleyerek öğrenmek istiyorsak, varacağımız sonuç, kaçınılmaz olarak, ulusların kendi kaderlerini tayin etmesinin, o ulusların yabancı bütünlerden siyasi bakımdan ayrılma ve bağımsız bir ulusal devlet oluşturma anlamına geldiği sonucudur."(189 Bu sonuç tarihin nesnel kavranışının bir ifadesidir. Bu yüzden Ulusların Kendi Kaderlerini Tayin Hakkı (UKKTH) ilkesi aslında hümanizm belirlenimli bir istek değil herhangi bir yerde kapitalizmin kök salması için daha uygun bir ortamın -ulus devletin- sağlanması için formüle edilmiş bir düşüncedir. Çünkü uluslaşma, sosyalistlere gerekli esas çelişkinin sisler arasından netleşmesini sağlayacaktır. "Ulusal ilişkiler bakımından, kapitalizmin gelişmesi için en elverişli koşulları, kuşkusuz, ulusal devlet sağlar" Görüldüğü gibi sorun kapitalizmin gelişmesini hızlandırmak ve olabilecek en geniş ölçekte dünyayı sosyalist bir devrim için olgunlaştırmaktır. Burada önemle vurgulanması gereken nokta, *ulusal soruna ilişkin siyasetin bütün tarihsellikleri kapsayacak biçimde teorileştirilemeyeceğidir*. Ulusal sorun politik bağlantıları içinde değerlendirilmelidir. Buradan hareketle şu söylenebilir ki UKKTH, Lenin'de sosyalistlerin temel dayanaklarından olan proletarya enternasyonalizmi siyaseti için ağırlıkla işlev görmüştür.

Lenin UKKTH'nın çerçevesini ustaca çizmiş fakat UKKTH nasıl ki o dönemin kimi sosyalistlerince bilinçli ya da bilinçsiz olarak yanlış "yorumlanmışsa" ne yazık ki bugünkü kimi sosyalistlerce de aynı akıbete uğratılmaktadır. Hemen şunu belirtmeliyiz ki Lenin'de UKKTH kesinlikle bir doğal hak olarak ele alınmayıp işçilerin özgürlük ve sosyalizm mücadelesindeki çıkarlarıyla çakıştığı sürece baskıya karşı direnme hakkı olarak ele alınmıştır. Bahsettiğimiz "yorum hatası" da tam

bu noktada başlar ve kendisini UKKTH'ı savunmayı, ezilen ulusun "bağımsızlık" talebini (ve eğer varsa mücadelesini) mutlak suretle savunmak ve ezilen ulusa ayrılmayı öğütlemek olduğu görüşünde gösterir. Oysa Lenin bu hakkın tanınmasının ayrılmayı öğütlemek olmadığı konusunda yeterince açık sözler söylemiştir. "Kendi kaderini tayin hakkı başka şeydir, kaderini tayin hakkını yani belli bir ulusun, belli koşullar altında ayrılmasının uygun düşüp düşmediği başka şey." (19) Bu sözlerin söylendiği 11 Aralık 1913 yılından Ekim öngününe (16 Mayıs 1917) kadar da bu hattan bir savrulma olmadığını görürüz. "Ulusların özgürce ayrılma hakları belli bir ulusa, belli bir zamanda ayrılmasının öğütlenir olup olmamasıyla karıştırılmamalıdır." çünkü "proletaryanın partisi bu ikinci sorunu, her olayda ayrı ayrı düşünüp kararlaştırmalı, bunu yaparken, toplumsal gelişmenin, bir bütün olarak gereklerini ve proletaryanın sosyalizm için verdiği sınıf savaşımının çıkarlarını dikkate almalıdır." (20) Ayrıca bu hakkın tanınmasının ayrılmaya karşı propagandanın ve burjuva milliyetçiliğinin suçlanmasının önünü kesmediğini belirten Lenin, Polonya sorununda da aynı tutumu göstermiştir.

Lenin'de UKKTH kavramına yaklaşıırken yapılan hatalardan en önemlisi, bu kavramda taktiksel misyonun es geçilerek dogmatikleştirilmesidir. "...önemli olan emperyalizm çağında, nesnel nedenlerden ötürü proletaryanın iki uluslararası kampa bölünmüş olması, bunlardan birinin [emperyalist kampın proletaryası y.n.]... özellikle, küçük ulusların ikili ve üçlü sömürsünden ötürü soysuzlaşmış bulunması ve öteki kampın [sömürülen uluslar proletaryası y.n.] küçük ulusları kurtarmadan, yığınları...UKKTH'tan yana bir zihniyetle eğitmeden, kendi kendisini kurtarmayacağıdır" (21) Bu tür ifadelerden yola çıkılarak sorunun sınıfsal boyutu unutulup, sorunun salt ezilen-ezen ulus savaşımından ibaret sayılması söz konusudur.

"Marx, Engels ve Lenin'de değişen koşullara karşın değişmeyen önemli bir ortak nokta...her zaman daha büyük devletlerden kapitalizme karşı geniş ölçekli direnç öbeklerinden yana olmalarıdır. Zira sosyalizm, ulusallıklarla belirlenen özel ulusal birimlerin dar sınırlarına hapsedilemez." (22) Lenin'in neredeyse siyasal yaşamının tümü boyunca üzerine birçok kez polemige girdiği UKKTH kavramı tam da burada işlev görmektedir. "Sınıfların ortadan kaldırılmasını ancak ezilen sınıfın geçici diktatörlük aşaması sağlayabilir; ulusların birbirine kaynaşmasını da ancak ezilen ulusların kurtuluşu ve ulusal baskının gerçekte ortadan kaldırılması yol açabilir, bunun olabilirliğinin siyasal ölçütü de ayrılma özgürlüğüdür. Budalaca bir sistem olan küçük devletler sistemine ve ulusal yalnızlığa karşı en iyi, tek siyasal araç ayrılma özgürlüğüdür." (23) Fiili olarak her zaman ayrılma isteminin eşdeğeri olmayan UKKTH'a Lenin'in böyle bir misyon biçmesinin arka planında "Bir demokratik devlet sistemi tam ayrılma özgürlüğüne ne kadar yakınsa ayrılma özleminin pratikte o ölçüde daha az yaygın ve harareti" ²⁴ olacağı düşüncesi vardır.

Polonya sorunu, Luxemburg, Lenin

Ulusal soruna Polonya özelinde bakacak olursak, Polonya etrafında gelişen ulusal sorun politikalarının UKKTH tartışmalarında tarihsel bir ön açıcı işlev olduğu görülür. Zamanın Polonya politikaları kimi noktalarda birbirine tamamen karşıt, kimi noktalarda ise birbiri içine girmiş üç koldan yürümüştür. Bunlardan birincisi ve en geçersiz diyebileceğimiz Polonya Sosyalist Partisi'nin (PSP), Polonya'nın bağımsızlığı talebini sınıf savaşımından önde tutan küçük burjuva – ulusalcı politikalarıdır. PSP'nin bu politikasıyla Polonya'nın bağımsızlığı şiarını yükseltirken dayanak olarak, Marx ve Engels'in de bu bağımsızlığı savunmuş olmalarını göstermesi üzerine Lenin bu tutumu eleştirir. Oysa 1840-50 ve 60'larda Avusturya ve Almanya'da burjuva demokratik devrimleri gerçekleşirken" Rusya'da ve Slav ülkelerinin çoğundaki halk yığınları uykudayken bu ülkelerdeki yığınları kucaklayan bağımsız demokratik hareketler yokken Polonya'nın aristokratik kurtuluş hareketi...bir tüm olarak Avrupa demokrasisi bakımından büyük önem taşıyordu"(25) ve sonuçta Marx ve Engels Polonya'nın bağımsızlığına bu nedenden ötürü de devrimci bir misyon yükleyerek bu talebi desteklemişlerdir. Fakat 20.yy:'a girildiğinde en geri Slav ülkelerinden biri olan Rusya'da bile demokratik ve hatta proleter hareketler görülürken ve Polonya proletaryası Alman-Rus proletaryası ile beraber devrim için savaşırken, Polonya aristokrasisi kapitalist burjuvaziyle işbirliği yaparak gerici bir niteliğe bürünmüştür. Tüm bu koşullar altında Polonya'nın istisnai devrimci önemini yitirmesi doğal bir şeydir. Ulusalcı PSP ilk kez 1896 yılında 1.Enternasyonal'in Londra kongresinde ele alınan UKKTH'nin 1903 yılında RSDİP'in de programına alınması üzerine UKKTH'a bu programda bulanık olarak yer vermekle partiyi suçlamıştır. Oysa "Kendi kaderini tayin özgürlüğü için savaşım vermeyi, hiç duraksamaksızın tanımamız ulusal kaderi tayin etmeyi amaçlayan her isteği destekleme yüklenimi altına girdiğimiz anlamına gelmez. Proletarya'nın partisi...ulusların kaderlerini tayin hakkı yerine her ulus içindeki proletaryanın kendi kaderini tayin hakkını geçerlik kazandırmayı kesin görevi sayar."(26) Burada görülen proletaryanın kendi kaderini tayin hakkı ifadesi doğrudan doğruya proletaryanın sosyalizm hedefli sınıf savaşımının ifadesidir. Aynı ifadeyi Lenin daha sonraları da kullanmıştır : "Öteki sorunlarda da olduğu gibi ulusların kendi kaderlerini tayin etme sorununda da bizim her şeyden önce ilgilendiğimiz nokta, belirli bir ulusun içinde proletaryanın kendi kaderini tayin etmesidir."(27)

Küçük-burjuva PSP'nin yaptığı ulusalcı propaganda sonuç olarak, Almanya, Avusturya ve Rusya'ya dağılmış olan Polonyalı proleterleri etkileyerek zaman zaman oradaki devrimci hareketlerin baltalanmasını doğurmuştur. Lenin ve bolşevikler ise Polonya proletaryasının, Polonya'nın özgürlüğü de dahil olmak üzere sosyalizm ve özgürlük mücadelesinde ancak Alman ve Rus proleterleriyle beraber olacak bir hareket sonucu zafere ulaşabileceğini savunmuştur. Yani bu anlamda Polonya'nın bağımsızlığına karşı çıkmıştır. Polonya sorununda sözünü ettiğimiz bilinen üç politik kanaldan ikincisi Lenin ve bolşeviklerin bu politikasıdır.

Üçüncü kanalı ise Luxemburg temsil eder. Lüksemburg ve aynı zamanda kurucuları arasında yer aldığı Polonya Krallığı Sosyal Demokrasisi bağımsızlık taleplerine kesinkes karşı çıkarken UKKTH'nın RSDİP programında dahi yer almasını eleştirmiştir. Lenin ve Luxemburg arasındaki anlaşmazlığın temelinde bu yatmaktadır.

RSDİP'in 1903 yılındaki kongresinde Luxemburg ve diğer Polonyalı yoldaşları, RSDİP'in 9.maddesinde yer alan UKKTH'ı protesto ederek kongreden çekilmiştir. Fakat daha sonra 1906'daki kongrede bu madde üzerine görüş belirtmeden yer almışlardır. Lenin böylece, Luxemburg ve yoldaşlarının sözlü olmasa da fiili olarak UKKTH'ı kabul ettiklerini savunur. Hatta Luxemburg'un bir ulusun başka bir ulusu zorla ilhak etmesinin kabul edilmez olduğunu savunmalarını ise farklı ifade edilse de içerik olarak UKKTH'tan farklı olmadığını söyler. Yine de onun fikirlerini çürütmekten geri durmaz. Çünkü Luxemburg'un fikirleri istemeyerek de olsa dönemin "şovenist, oportünist ve likidatörleri'nin" milliyetçi saldırılarına zemin hazırlamıştır.

Gerçekte Luxemburg'un yanlıgısı PSP'nin savunduğu ezilen ulusun burjuva milliyetçiliği karşısında Polonya'daki hareketin özgül koşullarını gözardı edip genellemelere giderek, ezen ulusun burjuva milliyetçiliğine düşmesi olmuştur. Luxemburg, UKKTH'ı savunmanın ezilen ulusun burjuva milliyetçiliğini körüklemek olduğu düşüncesiyle bu ilkeyi kabul etmemiştir. Oysa daha önce belirttiğimiz gibi Lenin bu ilkenin proleter hareketin çıkarlarıyla çatışmadığı sürece geçerli olabileceğini ve kimi durumlarda ayrılma karşıtı ajitasyon yapılabileceğini vurgulamıştır.

Luxemburg-Lenin polemiginde daima haklı çıkan Lenin olmamış, bazen Luxemburg Lenin'i düzeltebilmiştir. Örneğin Lenin, modern ulusların oluşumunda burjuvazinin rolünü önemle vurgularken Luxemburg, uluslaşma sürecinin kimi durumlarında burjuvazinin birinci dereceden rol oynamayabileceğini ileri sürmüştür. Sonraları Lenin, Polonya sorununun tarihini ortaya koyarken, burada ilk dönemlerde ulusalcı hareketlerin birinci dereceden önderliğini Polonya aristokrasisinin yapmış olduğunu anlatır.

Burada bir parantez açarak birinci emperyalist savaşın ulusal sorun tartışmalarına getirdiği yeni boyut üzerinde duralım. Savaş, sosyalistlerin bu konudaki tutumu, savaşta taraf tutma ve anavatan topraklarının savunulması gibi konuları gündeme getirmiştir. Sosyalistler açısından savaşta proletaryanın evrensel çıkarlarına zarar getirmeyen bir tarafın tutulması fikrinde olan liberal işçi siyaseti ile savaşın özünü ortaya koyan ve bu savaşta hiçbir zaman taraf olunamayacağını vurgulayan marksist siyaset bu tartışmanın iki ana eğilimini belirlemiştir. Rusya'da Potresov ve Almanya'da Kautsky'nin ilk eğilimin temsilcileri olduğu söylenebilir. Kautsky, *Nışe Dyelo*'da yayımlanan *Enternasyonalizm ve Savaş* adlı broşüründe 1854-76 döneminde Marx'ın da taraf tuttuğunu ifade etmektedir. Lenin'in PSP için söylediği "marksizm'in kitabının marksizm'in ruhuna karşı kullanılması" deyiimi Kautsky

için de uygun görünüyor. Çünkü 1854-76 dönemleri ulusal kurtuluş için mücadele veren sermayenin savaşlarının yoğun olduğu dönemlerdir. Bu savaşlar asıl anlamıyla burjuvazinin kapitalizmin gelişmesini hızlandırarak feodalizmi tasfiye edeceği savaşlardır. Bu durumda bu savaşlar ilerici niteliktedir ve burada gerçekten feodalizme karşı burjuvazinin mücadelesi desteklenebilmektedir. Oysa gündemdeki dünya savaşı emperyalist nitelikte bir savaştır. Sonuçta dünya topraklarının bir avuç ülke tarafından bölüşümü söz konusudur ve kimse için herhangi bir ilerici yönü yoktur. “Bugünkü demokrasi ancak ne birinci ne ikinci emperyalist burjuvaziye katılamaz, her iki tarafın da aynı ölçüde kötü olduğunu belirtir ve emperyalist burjuvazinin bütün ülkelerde yenilmesini dillendirirse kendine ihanet etmemiş olur. Bunun dışındaki herhangi bir karar ulusal-liberal nitelikte bir karar olacak ve enternasyonalizm ile hiçbir ortak yanı bulunmayacaktır”(28)

Luxemburg da savaşta taraf tutma konusunda aynı görüştedir. Fakat ona göre emperyalizm, küçük ulusların kendi kaderlerini tayin etme hakkını geçersizleştirmiştir. 1917’de hapishanede yazdığı *Spartakiüs* mektupları içinde yer alan *Yıkıcı Güncel Sorunlar* adlı makalesinde açıkça şunu ifade eder : “Nasıl ki bir emperyalist savaş, ülkenin savunulması ya da ulusların kurtuluşu değilse, aynı şekilde UKKTH da kapitalist devletler çerçevesi ve egemenliği altında gerçekleşemez.”(29) Çünkü ona göre ulus, artık emperyalist istekleri örten bir örtüdür. Luxemburg’un kalkış noktalarına baktığımızda emperyalizm çağında ulusal mücadelelerin ömrünü doldurduğu ve tarihte artık ulusal mücadelelerin olmayacağı fikrini görürüz. Durum böyle olunca çözüm de işçileri ulusal boyunduruktan kurtarmanın en sağlam ve hızlı yolu olan uluslararası sosyalist devrimdi. “Bugün gerçek anlamda ulusal özgürlüğü savunmanın yegane yolu emperyalizme karşı devrimci sınıf mücadelesidir. Proleterlerin, her şeyin savunulmasına bağlı olduğu vatanları sosyalist enternasyonaldır.”(30) Lenin bu iddiaların aksine, asıl bu dönemde ulusal mücadelelerin yaygınlaşacağını savunur. Çünkü Lenin Luxemburg’un tersine, esas olarak anti-emperyalist karakterde doğan ulusal hareketleri dikkate almıştır. Luxemburg’un iddiasının temeli, birkaç emperyalist güç tarafından paylaşılmış dünyada ulusal içeriklerle başlayan bir savaşın, önünde sonunda emperyalist bir savaşa dönüşeceği inancına dayanıyordu. Tarihin her zaman ileriye doğru pürüzsüz gideceği düşüncesinde olmayan ve aksi düşüncenin i e diyalektik olmadığını vurgulayan Lenin, Luxemburg’un iddiasını, sömürgelerdeki ulusal bağımsızlık hareketlerinin sürdürülmesinin mutlak olarak sonuçta anti-emperyalist ulusal savaşlar niteliğine bürüneceğini fakat bu savaşların büyük devletlerin emperyalist savaşına yol açıp açmayacağını da diğer birçok öğeden ayrı düşünülmeceğini göz önünde bulundurarak gerçekçi bulmaz. Çünkü varolan ve daha sonra varolacak öğelerin etkisinin ne olacağı tam olarak kestirilemeyecektir. Öyle ki birinci emperyalist savaş sonucunda Rusya’da devrimin gerçekleşmesi ya da emperyalist devletlerin gücünü tüketmesi durumunda başarı kazanabilecek ulusal savaşların olanaklı olabileceğini söyleyen Lenin, bu süreçte oluşan öğelerle bunun bir olanak olmaktan çıkıp gerçekliğe büründüğünü de göstermiştir.

1917-1923 Dönemi

Buraya gelinceye dek çok sık yinelediğimiz gibi UKKTH' na biçilen taktiksel görevdeki ana unsur olan ulusları birbirine güven duygusu içinde kaynaştırma amacı devrimin hemen ardından da devam etmiş ve 15 Kasım 1917 tarihinde başkanlığını Lenin'in yapmış olduğu Halk Komiserleri Kurulu Rusya'daki ulusal toplulukların ayrılma ve bağımsız devletler kurma hakkı dahil, kendi kaderlerini serbestçe tayin etme hakkına sahip olmaları kararını almıştır.

Demokratik merkeziyetçiliği savunan ve büyük devlet birimlerinden yana olan Lenin, Ekim öngününde federatif yapılanmayı konjonktürel olarak ele almıştır. 1920'ye gelindiğinde Komünist Enternasyonal'in 2.kongresi için hazırladığı tezlerde de, federasyonu, ayrı ayrı ulusların işçilerinin tam birliğine doğru giden yolda zorunlulukların doğurduğu geçici bir dönem olarak gördüğünü belirtmiştir.

Sovyetlerin kuruluşundan sonra ulusal soruna yönelik gözetilecek kriterlerde "burjuva demokratik hareket" teriminin yerine "devrimci ulusal hareketler" terimi kullanılmıştır. Çünkü artık emperyalist burjuvazi her türlü araçla reformcu hareketleri ezilen halkların arasına sokmuş ve böylece ezilen ulus burjuvazileri emperyalistlerle işbirliği yaparak kendi iktidarlarını tehdit eden devrimci sosyalist hareketlere karşı savaşmaya başlamıştır. Bu durum karşısında Lenin'in tavrını ise şu sözleri çok iyi özetler: "Biz, sömürge ülkelerin burjuva kurtuluş hareketleri... gerçekten devrimci oldukları takdirde, bu hareketlerin temsilcilerinin o ülkelerdeki köylülüğü ve sömürülen geniş kitleleri, *devrimci bir ruhla örgütlendirmemize engel olmadıkları takdirde desteklemeliyiz.*"(31)

Sınıf hareketinin batıda görece olarak gerilemesi, buna karşılık zayıf halka formülünün doğuda iyiden iyiye somutlaşması ve doğu halklarının Ekim Devrimi'nin etkilerine ulusalcı biçimlerle de olsa açık olması Lenin'in ulusal soruna daha fazla misyon biçmesine neden olmuştur. Artık ulusal özgürlük ile toplumsal kurtuluşu sosyalizm çerçevesi içinde kaynaştırıcı pratikler dönemi açılmıştır.

Stalin, Tek ülkede sosyalizm ve ulusal sorun

Stalin'in ulusal soruna ilişkin tartışmalara katılımı 1913 yılında kaleme aldığı "*Marksizm ve Ulusal Sorun*" başlıklı makalesiyle başlamaktadır. Burada Stalin, ulusal hareket, ulusal özerklik, genel olarak dünyada uluslaşma süreçleri gibi konulara değinir. Bu, dönemin tüm bolşeviklerince ve özellikle Lenin tarafından da büyük önem atfedilen bir makaledir. Bu makalede Stalin daha sonraları da tartışılacak olan ulus tanımını yapmaktadır. "Ulus, tarihsel olarak oluşmuş, kararlı bir dil, toprak, iktisadi yaşam ve kendini kültür ortaklığında dile getiren ruhsal biçimlenme birliğidir"(32) Bu önemli bir tanımdır, çünkü daha sonra uygulanacak ulusal soruna ilişkin politikaların teorik ayaklarından birini oluşturur. Ulusal sorun bağlamında Stalin, yaşadığı dönem boyunca Lenin'in tamamlayıcısı ve pekiştiricisi olmuştur.

Stalin'i diğer önderlerden ayıran en önemli fark onun fiili olarak sosyalist bir devletin inşası sorunuyla karşı karşıya kalmasıdır. Artık gündemde olan teorilerin hayata geçirilmesidir. Şubat devrimiyle beraber iktidara gelen burjuvazi ulusal soruna yönelik olarak çarlığın siyasetinden farklı bir şey yapmaz. Ulusal baskılar ve emekçi-köylü kitlelerin taleplerini görmezden gelme hâlâ devam etmektedir. Bu koşullar altında UKKTH'nın burjuva demokratik yorumu da bir düş olarak kalır. Geline süreç göstermiştir ki ulusal baskının ortadan kaldırılması emperyalizmle iplerin koparılması olmaksızın gerçekleşmeyecektir. Şubat devrimiyle birlikte periferide kurulan ulusal şûralar Ekim Devrimi'nden sonra karşı devrimci saflara düşerler. Bu da açıkça ulusal burjuvazinin kendi halkını kurtarma savaşı değil kendi kârını kurtarma savaşı verdiğinin bir göstergesidir. "Böylece bütün iktidar burjuvaziye sloganıyla ulusların kendi kaderlerini serbestçe tayin hakkı konusundaki eski burjuva kavramın maskesini, devrimin bizzat seyri düşürdü."(33) Ortadan kalkan UKKTH ilkesi değil onun burjuva yorumlarıdır.

Ekim Devrimi'nden sonra mevcut koşullar Rusya'nın, devrimin sürekliliği açısından çevresindeki uluslara ihtiyacı olduğunu göstermiştir. Bunların desteği olmaksızın devrimin gücü sarsılacak ve öte yandan ayrılacak olan uluslar da emperyalizmin hegemonyası altına girecektir. Bu durumda parti, emekçi yığınların çıkarına olarak ayrılmamayı ajite etmelidir. Nesnel koşulların aşılması için akla uygun tek ittifak bölgesel özerklik olmalıdır. Ama bu belli bir esnekliği içermelidir. Böylece kültürel ve iktisadi açıdan farklı konumlardaki uluslara özgü bir tutum da belirlenebilir. Ayrıca çevre bölgelerin "sovyetleştirilmesi" için bu özerklik mutlak gereklidir. Bu bölgelerde insanların çarlık döneminden kalma nefretini yok etmek için ve merkezi Rusya ile manevi bağları güçlendirmek için genel eğitim oralarına ulusal okullarla, tiyatrolarla vb. ulusal kurumlarla gitmelidir. Bu tutum sayesinde sovyetliğin, örneğin Kırgız ya da Ukraynalı biçimi gerçekleştirilmiş olacaktır.

Rusya'da kapitalizmin devrilmiş olmasına ve halklara özgürlüğün tanınmış olmasına karşın "RSSCF'nde ulusal sorun, geri halklara devletsel, kültürel ve iktisadi bakımdan merkezi Rusya'ya yetişme olanağını sağlamak için, milliyetlerin geçmişten devraldığımız geriliğini ortadan kaldırmaya dayanır."(34) Bu dönemden sonra uluslar için eşitlik istemek boş bir söyleme dönüşmektedir. Çünkü iktisadi ve kültürel açıdan geri uluslar varolan eşitlikten aynı ölçüde yararlanamayacaklardır.

Sovyet Cumhuriyetleri'nin 1922'de fiilen birleşmesinden sonra partinin önündeki en temel sorun Rusya dışındaki bölgelerde üretici güçlerin geliştirilmesi olmuştur. Bunun bir anlamı da genel bir sanayileşme sürecine girileceğidir. Bu uygulamaların ulusal soruna ilişkin etkisi, farklı derecelerde de olsa milliyetçiliğin kendini hissettirmesi olmuştur. Stalin özellikle Yeni Ekonomi Politikaları (NEP) olarak bilinen bu sanayileşme formülünün etkilerine dikkat çeker. NEP devlet eliyle bir sanayileşme hamlesini içerir ve öncelikle köylülüğün ağır bastığı çevre bölgelerde uygulanmalıdır. Buralarda kurulan sanayi tesislerini çalıştırmak için partili Rus proleterler gönderilmiş fakat bunlar hiç ulusal baskı görmediklerinden

bölge halklarının ulusal özelliklerine karşı yeterli hassasiyeti gösterememişlerdir. Ayrıca yine bu bölgelere gönderilen diğer parti görevlileri ulusal özellikleri es geçip fazlasıyla proleter çıkarlar lehine hareket edince Büyük-Rus şovenizmine doğru bir kayış kendini belli etmiştir. Milliyetçilik tehlikesi yalnız bununla sınırlı kalmıyor. Eskiden beri Çarlık Rusyası'nın baskısı altında yaşayan çevre bölgeler uluslarının, Büyük-Rus şovenizmine karşı tepkisel olarak savunmacı bir milliyetçilik içinde bulunmaları da söz konusudur. Bazen bu saldırgan görünümlere de bürünbilmektedir. Tıpkı parti görevlerinin proleter çıkarları ulusal özgüllükleri yok sayarak ortaya koyması gibi ulusal yerli komünistlerde de ulusal öğelerin önemini a-bartma eğilimi görülebilmektedir. Hâlâ ulusal çıkar peşinde koşma anlayışının en somut örneği Gürcistan meselesinde kendini göstermiştir. Burada temel sorun kimi Gürcü komünistlerin, Gürcistan'ın Sovyet Cumhuriyetleriyle birleşmesinin Kafkas-ötesi Federasyonu yoluyla olmasına karşı çıkmalarıdır. Stalin bu durumun ortaya çıkmasını, Gürcistan'ın, coğrafi konumuyla elde ettiği ayrıcalıkların, federasyon bağı olduğunda ortadan kalkacağı düşüncesinde olmasına bağlar. Gürcistan'ın bu federasyon bağı olmadan Sovyet Cumhuriyetleri'ne katılmasını sağlamak düpedüz oraya maddi ayrıcalıkların sağlanması anlamına gelir. Bu durumda ulusal barış tehlikeye düşmüş olur. Tüm bu durumlardan hareketle Stalin, partinin ivedi görevleri arasına milliyetçiliğin her biçimiyle savaş ilkesini koyar.

Emperyalizm çağında ulusal hareketler artık, klasik bir burjuva demokratik istek olmaktan çıkıp devrimci bir nitelikte olmalıdır. Burada desteklenmesi söz konusu olan hareketler emperyalizmi zayıflatmaya, devirmeye yönelik hareketlerdir. Ama bu hareketlerin mutlaka proleter unsurları taşıması gerektirmez. Stalin bu duruma örnek olarak Afgan emirini verir. Bu hareket özünde kraliyetçi bir hareket olmasına rağmen nesnel olarak ele alındığında emperyalizmi geriletici nitelikte olduğundan devrimci özelliktedir. Ve bu çağda sömürgelerdeki kurtuluş hareketlerinin büyümesi, kaderini serbestçe tayin etme sloganı yerine, devlet olarak örgütlenme bakımından ayrılma sloganının geçerli hale getirmektedir.

Avrupa'da devrim beklentisinin sonuçsuz kalması ve proleter hareketin görece olarak gerilemesi tek ülkede sosyalizm olgusunu ön plana çıkarır. Sovyet Cumhuriyetleri'nde ulusal kültürlerin desteklenip güçlendirilmesi eğilimi çeşitli tepkiler alır. Bu tepkilerin nedeni sosyalist dünyada ulusal ayrımların ortadan kaldırılıp tek bir dil ve kültür yaratılması söylemine ilişkindir. Stalin burada konuyu ustaca netleştirir. Tüm dünyada devrim olmasıyla tek bir ülkede devrim olması ortak bir dil ve kültür yaratılması anlamında farklı şeylerdir. "...Tek bir ülkede sosyalizmin zaferi döneminin, ulusların ve ulusal dillerin kaynaşması için gerekli koşulları sağlamadığını, tam tersine bu dönemin...ulusal baskıdan kurtarılan ulusların dirilişi ve gelişmesi için elverişli bir durum yaratığını öne sürmekteyim."(35) Partinin görevi, geri ulusların her bakımdan geliştirilmesi olduğuna göre "...milyonlarca insanın, halk yığınlarının kültürel, iktisadi ve siyasi gelişme görevinin üstesinden ancak kendi ulusal diliyle gelinebilir."(36) Tek ülkede sosyalizm ile ulusal boyunduruk ortadan kalkmış ve çeşitli milliyetlerin çıkarları bir bütün içinde kaynaşmış-

tır. Ama bu ulusal ayrımların kalktığı anlamına gelmez. Burada önemli bir nokta, tek ülkede sosyalizm dönemiyle beraber burjuva uluslar ve sosyalist uluslar ayrımının ortaya konmasıdır. Bu yüzden karşı çıkılması gereken, başlı başına ulusal kültür değil burjuva ulusal kültür kavramıdır. Çünkü buradaki ulusal kültürün işlevi sermaye egemenliğini pekiştirmektir. Oysa "SSCB'nde proletarya diktatörlüğü ve sosyalizmin kuruluşu, ulusal kültürlerin içerikleri bakımından sosyalist ve biçimleri bakımından ulusal bir açılıp gelişme dönemini belirler...Ulusal kültürlerin, tek bir ortak dil ile birlikte, tek bir ortak kültür içinde kaynaşmalarını sağlayan koşulların yaratılması için, onların açılıp gelişmeleri, tüm gizli güçlerini açığa yurmaları gerek." ³⁷ Tek bir dünya kültürüne giden yolda farklı ulusal kültürlerin geliştirilmesi çelişkili bir durum gibi görünse de, Stalin bu durumu açıklığa kavuşturmak için marksizmin devlet sorununa yaklaşımını örnekler : Devletin giderek sönümlenip yok olması için önce iktidarın en yüksek derecede geliştiği bir proleter devlet şarttır. Tüm dünyada ortak bir dil ve kültür dünya devriminden hemen sonra da gerçekleşmeyecek ama sosyalizm tüm halkların doğasına girdiği zaman, ancak o zaman gerçekleşebilecektir.

Bilimsel sosyalizmin kurucularından, 20.yy. marksizminin yaratıcısına ve dünyada ilk kez bir proleter devleti inşa eden öndere dek, bunların ulusal soruna yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştık. Burada önemle vurgulanması gereken nokta, tüm bu hatta bir kopukluğun, bir kırılma noktasının ve savrulmanın olmadığıdır. Tüm bu yaklaşımlar değerlendirilirken kendi tarihsel koşullarından ayrı düşünülmemelidir. Aksi takdirde marksizmin kitabı, marksizmin ruhuna karşı bir kez daha kullanılmış olacaktır.

NOTLAR

- 1- Aydın Giritli; "*Marx-Engels Ulusal Sorun*", Gelenek kitap dizisi içinde; sayı 16, 1998, s.28
- 2- Aydın Giritli; a.g.y.
- 3- Karl Marx-Friedrich Engels; "*Rusya ve Batılı Devletler*", Doğu Sorunu içinde, çev: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, s.102
- 4- K.Marx-F.Engels; "*Türkiye Konusunda Gerçek Sorun*", a.g.e, s.33-34
- 5- K.Marx-F.Engels; a.g.e, s.102
- 6- K.Marx-F.Engels; "*Fransa ve İngiltere'de Görünüm*", a.g.e, s.624
- 7- K.Marx-F.Engels; "*Avrupa Türkiyesi'nin Durumu Ne Olacak*", a.g.e, s.47
- 8- Horace B. Davis; "*İşçi Hareketi ve Marksizm ve Ulusal Sorun*", çev: Yavuz Alogan, Belge Yay., 1.Baskı-1994, s.24
- 9- V.I.Lenin; "*Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı*", çev: Muzaffer Ardos, Sol Yay., 7.Baskı-1989, s.155
- 10- K. Marx; "*Kapital*", çev: Alaattin Bilgi, Sol Yay., 4.Baskı-1993, 1.cilt, 31.bölüm, s.768-780
- 11- K. Marx-F. Engels; "*Engels'e 14 Haziran 1853 tarihli mektup*", Seçme Yazışmalar I içinde çev: Yurdakul Fincancı, Sol Yay., 1.Basım-1995, s.92

- 12- **K. Marx- F. Engels**; "*Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*", Sömürgecilik Üzerine içinde, çev: Muzaffer Erdost, Sol Yay., 1.Baskı 1997, s.90
- 13- **K. Marx- F. Engels**; "*Engels'e 8 Ekim 1858 tarihli mektup*", Seçme Yazışmalar I içinde, s.126
- 14- **K. Marx-F. Engels**; "*Engels'e 10 Aralık 1869 tarihli mektup*", a.g.e, s.273
- 15- Aktaran **Celal A. Kanat**, *Ulusal Sorun: Gerçekliğe Dönüştürülemeyen Olanaklar*, Marksizm ve Gelecek kitap dizisi içinde Sayı: 4
- 16- **K. Marx- F. Engels**; "*Alman İdeolojisi*", çev: Sevim Belli, Sol Yay., 3.Basım-1992, s.62
- 17- **V.I. Lenin**; "*UKTH*", s.64
- 18- **V.I. Lenin**; a.g.e, s.58-59
- 19- **V.I. Lenin**; "*Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları*", çev: Yurdakul Fincancı, Sol Yay., 1993, s.102
- 20- **V.I. Lenin**; a.g.e., s.271
- 21- **V.I. Lenin**; "*UKTH*", s.194
- 22- "*Bir Adım Sonrası : Türkiye 'de Kürt Sorunu ve Devrimci Marksist Yaklaşım*", **Sosyalist Politika** ortak kitap içinde, Sayı: 18,Eylül 1998, s.21
- 23- **V.I. Lenin**; "*Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları*", s.214
- 24- **V.I. Lenin**; "*UKTH*", s.152
- 25- **V.I. Lenin**; a.g.e, s.102-103
- 26- **V.I. Lenin**; "*Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları*", s.11
- 27- **V.I. Lenin**; "*UKTH*", s.96
- 28- **V.I. Lenin**; "*Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları*", s.190
- 29- Aktaran **H. Yeşil**; "*Eserleri ve Mücadelesiyle Rosa Luxemburg*", Dönüşüm Yay.,1998, s.99
- 30- **Rosa Luxemburg'tan aktaran Horace B. Davis**; "*İşçi Hareketi Marksizm ve Ulusal Sorun*", s.99
- 31- **V.I. Lenin**; "*UKTH*", s.235
- 32- **J. Stalin**; "*Marksizm ve Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu*", çev: Muzaffer Erdost, Sol Yay., 5.Baskı Kasım 1994, s.15
- 33- **J. Stalin**; a.g.e, s.90
- 34- **J. Stalin**; a.g.e, s.122
- 35- **J. Stalin**; a.g.e, s.303-304
- 36- **J. Stalin**; a.g.e, s.312
- 37- **J. Stalin**; a.g.e, s.318-319

LAÇİNER'İN ELEŞTİRİSİ VE TARTIŞMA ETİĞİ ÜZERİNE

İlhan Kamil TURAN

Orucu hezeyanla bozarken

Sonunda *Birikim* de orucunu bozdu ve ender olarak girdiği polemiği, "Sosyalizmde 'devrim' mi, sosyalist muhafazakarlık mı?"* başlıklı yazıda, Ömer Laçiner bizimle yaptı.

Geçen yıl gerçekleştirilen *ÖDP* Konferansının ardından *Birikim*'e *Sosyalist Politika*, *Sınıf Bilinci* ve *Yeniden* dergilerindeki bazı yazılarda eleştiriler yapılmıştı. Laçiner, *Birikim*'in *ÖDP* özel sayısına yönelik eleştirilerin üçüne de aynı yazısında, değişik ağırlıklar tanıyarak, yanıt verdi. Laçiner yazısının girişinde, *ÖDP* çevrelerinde tartışma eksikliğine de değinmiş. Kuşkusuz onun kastettiği tartışma doğrudan *ÖDP* üzerine olanı olsa da, bizimle yapmaya çalıştığı polemğin de *ÖDP* dolayımı olduğu farkında olmak istememiş, bu nedenle de orucunun heyecanla bozmuş.

Birikim ve Ömer Laçiner'e *Sosyalist Politika*'da yayınlanan değişik yazılarda, eleştirel olarak değinildi. Özel olarak yazılarımda, belirli ve alt seviyede olmayan bir dozda, *Birikim*'e ağır denebilecek eleştirilerde bulundum. Şimdi özel olarak dönüp bakmayacağım; ancak eminim ki, siyasal tartışma adabını aşan deyiş ya da hakaretamiz sözler sarf etmedim. Çünkü siyasal ya da kuramsal tartışma, sarf malzemesi tüketimi işi değildir. *Apolitizm*, *siyasetin yadsınması* vb. ağır eleştiriler ise, söz konusu muarız(lar)ımızın dile getirdikleri görüşlere ilişkin eleştirel siyasal çıkarsamalardır; sarf malzemesi kullanımı benzeri ya da salt bir öfke ürünü değildir.

Laçiner ise sağlıklılığından kuşku duyulacak bir üslup ve öfkeyle, ender olarak girdiği bir polemikte, bir yazımdan hareketle, nasıl ve hangi tür argümanlarla polemik yürütüyor, birazdan irdedeceğim. Öncelikle belirtmek istediğim ise şunlar: Yazılarımda, Türkiye solunda bundan sonra *Birikim*'in yeni sol etkilerinin azalacağına hep değindim. *Birikim*'in özel hitap alanı olarak gördüğü *Devrimci Yol-Yeniden* çevresinin, somut siyaset alanında olduğunu, bu nedenle de *Birikim*'in etkilerinin azalacağını hep belirttim. Ve nihayet, *Birikim*'in siyaset-öncülük-iktidar sorunlarından muaf bir siyaset, yani apolitizm sergilediğini dile getirdim. Bu söylenenler bir bir kanıtlandığı içindir ki Laçiner hırçınlaşıyor, hırçınlaştıkça bir "*Sosyalist Kültür Dergisi*"nde tartışma etiğine ilişkin kötü örnekler sunuyor. Şimdi Laçiner'i izleyebiliriz.

"... hilekarca bir demogoji..",

* Ömer Laçiner; Sosyalizm de "devrim" mi, sosyalist muhafazakarlık mı?, *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi*, Eylül 1998, Sayı: 113

"*Sosyalist Politika* yazarı İlhan Kamil Turan gibi kendisini muhafazakarlığın sarmalına kaptırıp gidivermiş birisi....",

"Onun umutsuz muhafazakarlığının tipik belirtisi olan hastalık derecesinde iktidar takıntısının psikolojisine ve bu psikolojinin sayıklattırdıklarına...",

".. 'sosyalist' muhafazakarlığın ibretlik bir sözcüsü gibi gördüğümü daha önce söylediğim *Sosyalist Politika* yazarı Bay İ.K.Turan'ın 'iktidar' mücadelesi-pardon-'perspektifine dair...',

"... İ.K.Turan'ın kavrayamamış gözükmesi zihni donanım zaafından mı acaba?",

"*Birikim*'in sürekli yazarlarına küçümseyici tanıtımlar düzebilmek için tam bir bohçacı titizliği ile çırpınan bu bayımız, örneğin 'Devrimci bir perspektifin devrimciliğin gereği olan *perspektif bütünlüğünü* önsel olarak kurması ve bugünün dolayimlarıyla beslenen, gerek indirgenen gerek beslenen tarzda *devrimin güncelliğinin* kurulması gerekir' gibi pek süslü püslü, öyle her faninin künhüne eremeyeceği cümlelerle yazını besleme ihtiyacını niçin duyar?" * (agd, sf. 11-12)

Dikkatli *Birikim* okurları, Laçiner'in rahatsızlığının "ibretlik" benden değil, esasen "iktidar" sorununa *Birikim*'in rezervli yaklaşımından kaynaklandığını ve Laçiner'in bir "ibretlik"i gereksindiğini anlamışlardır. Eğer durum gerçekten böyle ise, sevdiğim bir sözü evrilterek söyleyeyim, Laçiner ne anlar hoşaftan.

Bu bir yana.

Yukarıda aktarılanların 2.4.6. sıradaki atıfları önemli görmediğimi belirtmek istiyorum. Bunlar ya doğrudur ya da sıradan ve bayağı eleştiriler olarak, kullananın elinde yerli yerine oturur. 1.3.5. sırasındakiler ise, önemsedimden değil, hezeyanın düzeyini ele verdiği için ibretliktir. Üstelik, Laçiner'in şimdi aktaracağım, şu içselleştiremediği örneğinden sonra, ibret-i alemlik durum kendisini daha çok ele veriyor. İzleyelim "Bu bayın bizim ÖDP'deki durumla ilişkin saptadıklarımıza dair yazdığı sayfalarca yazıda kullandığı o kakavan bir üslupla bezeli argümanların tümü hemen hemen dolaysız biçimde şu 'iktidar perspektifi' dediği yaklaşımın türevleri. O bakımdan tek tek ele alınmaları gereksiz. Ayrıca kendisine hatırlatayım ki fikirlerini paylaştığı ve galiba feyz... aldığı M. Çulhaoğlu da bizi aynı fikirlere yaslanarak eleştiriyor, ama en azından bunu zarif biçimde yapıyor. Bu zarafetin eleştirisini zayıflatmadığını, aksine güçlendir-

* Laçiner'in yaptığı alıntı, orijinalinde, "Devrimci bir perspektifin devrimciliğin gereği olan perspektif bütünlüğünü .." şeklinde değil, "Devrimci bir yaklaşımın, devrimciliğin gereği olan.." şeklinde idi. Laçiner'in yaptığı masum aktarım hatasına "hilekarca çarpıtma" demeyeceğiz elbette. Ancak özellikle öfkeliyken daha fazla özenli olmak gerekir. Yoksa, başkasında varsaydığınız 'perspektif saplantısı' atfı, saplantı olarak size yerleşebilir.

Laçiner'in benden aktardığı yaklaşım şöyle bitiyordu: "Aksi durumda devrim ve devrimcilik, kendinden menkul işlenmemiş bir 'değer' olarak sırtır". (İ.K.T.; ÖDP: Bir Adım İleri, İki Adım Geri mi?, *Sosyalist Politika*, Aralık 1997, Sayı:15 sf:57) Son derece sade değil mi?

diğini İ. K. Turan'ın kavrayamamış gözükmesi zihni donanım zaafından mı acaba?" (agd, sf-11-12)

Bu örneği veren bir sosyalistin, örneğinden biraz olsun esinlenmesi ve biraz zarif olması, eleştirisini güçlendirmesi gerekmez miydi? Fakat Laçiner bunu başaramıyor. "Bohçacı titizliği" atfıyla karşıladığı yaklaşımla dikkat çekmek istiyorum, Laçiner ileri sürdüğüm düşünceler için "... 'iktidar perspektifi' dediği yaklaşımın türevleri. O bakımdan tek tek ele alınmaları gereksiz" diyerek bir kenara bırakıyor ve bakalım ne yapıyor? Yazımdan yaptığı tek alıntı, Metin Çulhaoğlu'ndan aktardığım sözlerdir. Yani Laçiner, üzerimden Çulhaoğlu ile dolaylı polemik yürütmeye çalışarak saklambaç oynuyor.

Laçiner, yazımdan alsa da, Çulhaoğlu'ndan aktarma olduğunu açıkça belirterek kaynak da gösterdiğim bir alıntıyı nasıl eleştiriyor görelim? "Bu son sorunun cevabını veriyor İ. K. Turan vermesine de, o cevabın gerisindeki mantık bizim derdimiz.

"Devam edelim öyleyse. Şu ele aldığımız cümlelerin devamındaki satırlarda geçen ve *Sosyalist Politika* mahfiline has jargonla kurulmuş 'siyasal devrimle toplumsal devrimin maddi temeli arasındaki açının büyümesi' ifadesinin gerisinde ne tür 'mana'lar yattığına bakalım mesela.

"Bu süslü püslü ifade.." (agd, sf:13) Laçiner bu kez, doğrudan Çulhaoğlu'nun sözlerini benimmiş gibi aktarıyor ve "süslü püslü"lük gibi bayağı yaklaşımlarla, "*Sosyalist Kültür Dergisi*"nin birinci yazarına yakışmayan bir kuram anlamazlıkla, kendisinin belirttiği, Çulhaoğlu'nun zarafetine karşılık vermiş oluyor!

Sosyalist Politika'nın önemseddiği kuramsal derinlik, siyasal açıklık, açık eleştiri ile medeni cesaretin birazı Laçiner'de olsaydı, böyle yapmazdı. Ve Çulhaoğlu'nun *ÖDP*'de neden yer aldığını, bizzat Çulhaoğlu'ndan aktardığım ve kendisinin de kullandığı pasajlardan öğrenirdi.

Şimdi bu durumda benim öfke ile, hezeyan ile Laçiner'e "zihni donanım" vb. atıflar yapmam doğru olur mu? Söyleyeceğim şey, Laçiner'in kuram anlayabileceği halde anlamak istememesidir. Bunun için, yadsıdığı Kemalist gelenek gibi kuram düşmanlığı yapmaktadır.

Eleştirinin açıklığını ve ağır oluşunu, arızı atıfları soğuk kanlılık ile, entelektüel dürüstlük ile ve Laçiner'in sevemediği siyasallık ile donatmak gerekir.

Bu da bir yana.

Kimi zaman cinsiyet tanımlamasının mesafeli ve saygılı, kimi zaman da buz gibi soğukluğun ifadesi olan "Bay" sözcüğünü pek kullanmayacağım; pek sevgili Laçiner, bakalım polemik örnekleri içinde yer alacak 'incelik'lerini nasıl sürdürüyor.

"Kadınlara Entelektüel Ahlak ve Yazarlık Dershaneleri Açılır"

Pek zarif ve pek sevgili Laçiner, *Sınıf Bilinci*'nin konuk yazarı olduğunu, kendi özensizliğinden dolayı fark edemeyerek, Troçkizmle ilgisi olmayan Gülseren Adaklı Aksop'a yönelik olarak da şu sözleri sarf etmiş:

"*Sınıf Bilinci* yazarı Bayan Gülseren Adaklı Aksop, size biraz tartışma etiği ve entelektüel ahlak dersi vermek gerekecek",

".. özellikle sizin gibi üstünlük, önderlik hasretiyle yaşanmış bir tarihte maruz kaldığı eziklikleri, itilmeleri telafi edecek bir üste çıkma arzusuyla yüklü bir gelenekten gelenler...",

"Dürüst insan fikir namusu olan biri kendisini bağlamayacak bir şeyi kendi iddiasının kanıtı olarak sunmaz. Üstelik bu pantolon paçası düzeyinde de durmuyor..",

"En hafifinden kendi içinde tutarlı bir cümle nasıl kurulur dersine ihtiyacı var bu bayanın".(agd, sf:14-15)

Bir feministin değil, bir sosyalistin titizliğiyle -Laçiner buna istediği kadar bohçacı titizliği desin -bakıldığında, burada kadınlara karşı agresif (saldırgan) bir tutumun izleri görülüyor. Pek kaba Laçiner, "pantolon paçası"ndan sonra bir "işkembe paça", bir "paçanı yırtarım" demediği kalmış. İşte "yeni toplumsal hareketler" şampiyonu Laçiner'in bu "hareket" in bileşenlerinden biri olduğu düşünülen kadınlara yaklaşımının indirgenmiş 'zarif' bir örneği. Konu dışı gibi görünse de değinmek gerekiyor; yeni toplumsal hareketler denilen çok sesli hareketsizliğin savunucularının çoğu, bu işi sosyalizmin geri çekilişinin yarattığı bir aczin ürünü olarak yapıyorlar. Laçiner örneğinde somutlandığı ve çokça gördüğümüz ise, sözcüğün gerçek anlamında sahtekarca bir savunu bulunduğunu kaydetmek gerekiyor.

Yazarlık melekelerine gelince. Laçiner'in bilmesi gerekiyor ki, kadın olsun erkek olsun, yazarlığının uzun süreli olup olmadığının bilinmediği durumlarda, bir insana karşı daha özenli bir *vericilik* gerekir. Hele kendisi, benden daha uzun cümleler kurmak konusunda pek maharetli, atfında kusur olduğu üzere "iç helezon düzeyinde" yazım gariplikleri de yapabilen ve en önemlisi yazarlığının maşallahlı bir süresi olan Laçiner'in bu konularda daha fazla öğrencici, daha az ders verici ve bildiği oranda ders değil, ama verici, özetle özenli ve dikkatli olması gerekir. Bunları, yazarlık bahsi ve bağlamının dışında, bir sosyalist* olarak dile getiriyorum.

* Laçiner, bizler için ".. birisi", ".. bir insan", "bay", "bayan" sözlerini ve başka nitelermeleri çok kullanıyor da, sosyalist sözcüğünü çok kıskanç kullanıyor. Bana ilişkin atıflarından birinde ".. 'sosyalist' muhafazakarlığın .." derken düşünmüştüm, entelektüel ahlak dersi vericisine bakın, diye. Bir de, acaba bizim Marksizm, Marksist vb. kavram ve deyişlere ilişkin duyarlılıklarımız gibi bir duyarlılığın ürünü ise, daha vahim diye düşünmüştüm. Kendisi rahat olsun, subjektivitemiz bu kadar ultra düzeylere ulaşamaz, ulaşamaz. Fakat bilinmelidir ki Laçiner bir *sosyalist* olmakla birlikte, kavramların bilimsel-kuramsal ve politik anlamları itibarıyla Marksist ve devrimci değildir. Ne yazık ki, ama böylelerini görünce biraz da iyi ki, her Marksist ve her sosyalist mutlaka bir devrimci, her devrimci ve her sosyalist de bir Marksist olamıyor. Bu kavram ve konumlanışlar arasında bağlar olmakla birlikte mutlak bir determinizm ilişkisi bulunmuyor.

Son olarak, Aksop'un alıntı yaptığı Hüsamettin Çetinkaya'ya Laçiner'in "ağzı köpüre- rek" yakıştırmasına değinmek istiyorum. Diyelim ki Çetinkaya'nın "ağzı köpürmüş" olsun. Ama Laçiner'de öylesi bir öfke görölüyor ki, Çetinkaya'ya attığı yakıştırmaya ile kendi objektif görünümünü arasında benzerlik kurmak olanaklı. En iyisi, Laçiner bundan sonra bize yönelik yazarken yanında sürekli bir mendil bulundursun ya da sakın ve olgun olsun . Bir de kadın hareketinin en kutsal, erkekleri en fazla iğneleyen kitabı hangisi ise, onu hep yanında bulundurur da, bir daha öyle "maço" gafları yapıp tepki çekmez!

Özetle, eleştirinin öznel bir sınırı, disiplini, siyasallı ve etiği olması gerekir.

Eleştirilenin "ne kadar lanetli olduğu", eleştiriye güçlendirir mi?

Laçiner'in sonuçta kendini zedeleyen üslup ve yöntemi, kuşkusuz bazı 'lanetliler'i gereksiniyor. Ancak hemen belirtelim, Laçiner'in bu tutumu, bir yönüyle kendisinin ve *Birikim*'in bazı yazılarının konuğu olmalarına bağlı ise de, esasen *Birikim*'in sol rantiyeciliğe dayalı siyaset alanının daralmasına işaret etmemizdendir. "Ah şunlar da olmasa!.." Bu nedenle Laçiner daha fazla hırçınlaşıyor ve hep hitap alanında gördüğü *Deverimci Yol-Yeniden*'e bizimle aynı sayfalarda, farklı ağırlıklarla da olsa, ama belirli bir kırıklıkla, yer verebiliyor.*

Dönelim 'lanetliler'e. Laçiner burada da tartışma etiğine ilişkin hoş olmayan örnekler sunuyor. Laçiner *ÖDP* içi bir platform olan *Sosyalist Emek İnisiyatifi*'nin nasıl bir yer olduğunu göstermek için bileşenleri şöyle resmediyor: "Bunlardan biri, Stalin ve 'Stalinizm' eleştirilerini ihanetle özdeşleyen bir gelenekten gelen *Sosyalist Politika* dergisinin.." Bu sözlerden sonra, Laçiner *Birikim* okurunun *Sosyalist Politika*'ya ilişkin bir şeyler düşüneceğini umuyor olsa gerek. Ama bunu bırakalım, Laçiner'e yanıt babında bir şeyler söylemek gerekiyor. *Sosyalist Politika*'nın içinden geldiği gelenekte, tarihsel olarak bu tür kaba yaklaşımlar bulunmakla birlikte, kendisi daha ince bir damardan gelmektedir. Bu konuda Laçiner gereğince olmayabilir. Bu durumda en azından *Sosyalist Politika* yazarlarının, eleştirdiği konudaki tutumlarının ne olduğunu bilmesi gerekirdi. Ama diyelim ki Laçiner *Sosyalist Politika* okumuyor olsun, yine de bu konu

* Laçiner, *Yeniden* yazarı Deniz Can Saner'e "yol ayrımında" olunduğunu, "orta yoldan yürüme"lerini söylüyor. Laçiner Saner'i, genel olarak söylersek, bir: devrimci sosyalizm, iki: reformizm-radikal demokrasicilik-yeni solun bayağı versiyonu olarak tanımlanabilecek iki çizgi arasında önce 'olmaz'lanan bir siyasal oportünizme,sonrada kesin tercihe işaret buyuruyor. Laçiner Saner'e diyor ki, "Eğer 'normal' bir durumda olsaydık, ikisi arasında kesin bir tercih yapmayı gerekli görmez, her ikisini de uzlaştıran veya yan yana getiren bir 'formül' arardık. Ve bu da pekala sağduyulu bir yaklaşım sayılabilirdi." Laçiner, bizim de hep "aşıkâr" dediğimiz kendi çizgilerine geçit tanınması için, "Oysa normal bir durumda değiliz (...) Eksikleri gedikleri olan hatta bazı noktalarda ötekenden belirgin biçimde zayıf görünen bir 'alternatifi' kesin olarak benimsemek ve o yoldan yürütmek zorundayız" diyor ve inandırmak için de dramatize ederek feryat ediyor: "Gerçek bir karar anındayız. Ve geleceğin -daha şimdiden şekillenmekte olduğunu gördüğümüz- yepyeni içerikte sorunlarının hayati önemi bağlamında iliklerimizde hissedemiyorsak... söyleyecek fazla bir sözüm de yok." (agd, sf:16-17). Sanırım burada bizim sözümüze hiç gerek yok!

bizzat eleştirdiği yazımda ve kendisini doğrulamayacak bir şekilde mevcut ise?... Ancak Laçiner'de ne yazık ki bunu anlayacak entelektüel dürüstlük olmadığı anlaşılmaktadır. Açık söyleyeyim, Laçiner gibi birisi için bu konuda ek açıklamalar yaparak okuyucuyu cahil yerine koymaya niyetimiz yok. Arif olanlar anlıyor.

Gelelim Laçiner'in ikinci 'lanetlileri'ne. "Diğeri ise sosyalizm tarihinde Stalinizme tam düşman, karşıt bir gelenek oluşturmaya çalışmış Troçkist geleneğe mensup bir kesimin dergisinde, *Sınıf Bilinci*'nin .." (agd. sf.7) Birisinin eleştirilmeyi 'ihane' saydığı, diğerrinin de bu 'ihane' hep işlemekle kalmayıp "tam düşman"lık yaptığı bir yanda, ikisinin "ÖDP'de SEİ adı altında bir 'birleşik grup' oluşturmaları" diğerr yanda; bu durumun "on-beş yıl öncesinden bakıldığında inanılmaz bir şey olarak görülürdü"lüğü bir kenarda; kendilerinin 1977'lerde "Stalinizmin ve yeminli düşmanı Troçkizmin aynı öncüllerden hareket edip, aynı zihniyet dünyasının ürünleri olduğunu belirtmiş"likleri ise sonda ve konunun merkezinde. Peki de bayım, o halde cümlelerinizi doğru kurun, 'bizim zamanımızda söylediğimiz, şu süreçte doğrulandı" görüşünüzü en başta belirtseniz, on-on beş yıl öncesinin sizin katılmadığınız sanal inanışlarına referansta bulunmadan, sanal yanılsamalara kendinizce katkıda bulunmaksızın muradınızı dile getirseniz, daha doğru olmaz mıydı? En önemlisi de andığınız iki çevrenin ortaklıkları, andığınız muhafazakarlıklarda ya da atfettiğiniz 'totaliter' öğelerde değil, Marksizmin örneğin sizinki gibi olmayan bir yorumunda olduğunun ayırdına varamıyor musunuz? Bırakın on-onbeş yıl öncesini, *bugünün dinamiklerinin*, 77'lerin kafalarını sizin bakış ve deyişinizle, "duvarlara" toslatacak kadar güçlü olduğunu herhalde kabul edersiniz. Sizin "duvar"ınız anti-komünist bir söylemin soldaki kullanımı olurken, biz bugünün dinamiklerinin oluşturacağı yaşayan bir set'ten söz ediyoruz.

Ayrıca Laçiner, bunca lanetli ve belalı ile aynı partide kendisinin nasıl bulunduğunu veya nasıl yer aldığını da açıklamalıdır ki, daha inandırıcı olsun. Yani siyaset rasyonalitesi içinde. Öyle on-onbeş yıl öncesinin egemen inanışları ile de değil; eleştiri ve yakıştırmalarında olduğu gibi, 77'lere kök bulup bugünlere uzanan benzer bir doğrusalılık içinde...

Laçiner etik boşluğu ile birlikte iki eksiğini daha gidermelidir. İlki, görelî olarak yabancısı olduğu Türkiye soluna ilişkin somut bilgiler alanına giriyor. Andığı iki grup "ilkın BSP, şimdi de ÖDP çatısı altında bir araya" gelmediler. BSP'de olan Troçkist çevre *Sınıf Bilinci* ya da *Sosyalizm* değil, hiçbir özel yakınlığımız bulunmayan bir başka Troçkist çevre, *Yeni Yol* idi.

İkincisini ise bir ÖDP üyesi olarak bilmiyorsa, yine eleştirdiği yazımda mevcuttu; SEİ bir grup veya 'birleşik grup'a değil, parti içi bir plâtförm'dur. Bu da siyasal örgütsel terminolojiye ilişkin bir eksikliktir.

Muhafazakarlık atfı ve çirkin bağlantıları

Açık söylemek gerekirse, belirli bir dozda tarihsel eksen ve doğrultu bütünlüğünü savunma anlamında muhafazakarlık, sosyalist hareketler için yararlıdır. Öyle ya,

Laçiner'lerin de teşne olduğu, yok ideolojinin-tarihin-siyasetin-klasik örgütlenmelerin sonu gelmiş-miş; bu tezler içi geçmiş bir ruh haliyle dile getiriliyordu. Gerçekten sosyalizme yönelik bu saldırılar, epeyce iç-ruh-donanım ve siyaseti boşaltıcı idi. Buna karşın Laçiner'in bizlere yönelik muhafazakarlık eleştirilerinde dozu kaçırılmaktadır. Sonuçta yine kendisini zedeleyecek, kaba dil ve yaklaşım oyunları, Marksistleri "kalıplaştırma", "değişmez doğrular" oluşturma, "farklı oldukları bir-iki noktanın 'Marksizm'in tüm 'özü' olduğu iddiasına gelebilmiş, dolayısıyla o öz bahsinde farklı düşünenleri 'Marksizm karşıtları, düşmanları' diye niteleyebilme bahanesini bulduğu gibi Marksist düşünce dünyasını da o 'öz' tezin argümanlarından ibaret kılacak biçimde yoksul, kısır düzeye indirgemiş.." (agd, sf:7) olmakla suçlamaktadır. Bu kadarla kalmayıp, "Marks ve diğer 'ustaları' peygamber ve azizlerden farksız bir konuma yerleştir"mekle; daha da ilerisinde, liberal burjuva muhafazakarlığının temelindeki "o oynak korku ve zaaf mağmasını dengeleyecek veya bastırarak bir güç ve otorite kurumuna ölümcül derecede muhtaç olduğunu bilir" vb. (agd, sf:8) şeyler söylenmektedir. Demogojiyi de aşan, çirkin ve aptalca sözlerdir bunlar.

Laçiner türünden paşifistlerin halet-i ruhiyelerine benzer bir yöntemle girilse, acaba geride biraz sağlıklı bir insan ve iyi-kötü bir sosyalist kalır mı?

Laçiner, "farklı oldukları bir-iki nokta"nın fetişleştirilmesine ilişkin de sınıfta kalacağını öğrenmelidir. İsteddiği türden değil de, gerekirse daha pozitif bir tartışmada bunu yapabilirim, üstünde oynadığı iki çevreden hareketle bir örnek oluşturmaya çalışalım. Örneğin *Sosyalist Politika* ile *Sosyalizm* çevrelerinin "farklı oldukları bir iki nokta"dan biri ünlü *tek ülkede sosyalizm* konusu olarak bilinir. Ancak her iki çevrenin, bu vb. "bir-iki nokta"ya "Marksizmin özü" ya da "tüm özü" sığlığıyla yaklaşmadıklarının bilinmesi gerekirdi. İddia ettiği gibi olsaydı, Laçiner'in kendisi de 'lanetli' bir geleneğe kavuşurdu. Ne o durumda ama en önemlisi ne de bugünkü durumda, biz bu ve benzeri konulardan hareketle Laçiner'e 'Marksizm düşmanlığı' vb. atıflarda bulunmuyoruz.

Yalnız Laçiner bilir ki tartışmanın bam teli, emek-sermaye çelişkisinin kapitalizm koşullarında bütün çelişkilerin yuvalandığı, beslendiği ve ayrıştırıldığı bir temel olduğu; emeğin yeniden üretimi ve emek sürecinin yeniden örgütlenmesinin kapitalist toplumsal formasyonun temel ve türev çelişkilerini biçimlendirdiği; emek-sermaye kökenli sınıfsal-toplumsal çelişki ve mücadelelerin sınıf mücadelesi merkezinde toparlanması gerektiği; bu sınıf mücadelesinin demokrasi mücadelesi ile eşitlenmemesi gerektiği; sınıf mücadelesinin siyasal ve toplumsal hedeflerinin siyasal-toplumsal devrimlerde somutlanması gerektiği; kapitalizmden sosyalizme geçişte proleterya diktatörlüğü dışında bir aranın eski ya da yeni tipte bir revizyonizm olacağı... tartışmaya istenildiği kadar açık olsun, Marksizmin bütünlüklü ve özsel belirlenim ve çıkarsamalarıdır.

Bu konuların herhangi biri üzerine yürütülen tartışmaların bir gözeneğinde yuva bulmak, bir insanı Marksizm alanındaki tartışmalarda konumlandırır, ama dikkat, yukarıdaki bütünsellikten kopulduğunda, kesinlikle 'Marksizm düşmanlığı' değil ama hiç de Marksizm içi olmayan ararıslara girilebilir. Yalnızca dikkat!

Konuya dönersek, burjuva muhafazakarlığının korkusunun altında muazzam bir sınıfsal - maddi çıkar kaygısı bulunur. İşte bu gerçek 'lanetliler', söz konusu çıkar ile sarmalanmış maddi konum ve iktidatlarını korumak için güç, otorite vb. araçları gereksinirler. Muhafazakar da deseniz, mafya türü işlere bulaşmış bazı solcuları kastetmiyorum, sosyalist hareketlerin hangi maddi çıkar ya da iktidar kaybı, üstelik hangi maddi temelde vardır ki kaybı karşısında burjuvaziye özgü refleks ve araçlara gereksinim duysunlar?

Şu sorunlarda yanıtlanmalıdır. Sosyalist hareket, sosyalizme yürüyüşte gereksinilen bir edim ve kümülatif bir kazanım olarak *güçü* gereksinmez mi? Güç sorununun entelektüel, ideolojik, siyasal, toplumsal bir anlamı ve kapsamı yok mudur?

Sosyalist hareketin bütünsel doğrularıyla toplumsal bir *otorite* olması gerekliliği yadsınabilir mi? Sosyalist hareketin kendi içinin, kapitalizme karşı mücadelede dinamik, devingen ve çıta ortalamasını tutturup bunu da yükseltecek bir entelektüel disiplin, siyasal-örgütsel formasyon düzenlemesine gereksinimi yok mudur?

Eğer bütün bunlardan, burjuvaziye özgü "korku ve zaaf mağması" gibi ağdalı ve boşlayıcı sonuçlar çıkarılıyorsa, *siyasal mücadele kaçkınlığı* söz konusudur.

Ne imiş, bunlar, "din ve milliyetçilik dünyasının muhafazakarlarını yaya bırakan bir düşünsel katılık ve kısırlık" (agd, sf:7) oluyormuş. Gidin kapitalizme karşı ideolojik kültürel-siyasal-örgütsel direnme ve başarılı olma yollarını doğru bir şekilde araştırın. Öyle kapitalizme karşı "binde bir"lik (agd, sf:11) sözde dirençlere yatırım yapmakla ne gelecek de ne de "hemen şimdi sosyalizm" kurulur.

Asgari direnç teslimiyetçiliktir, dediğimiz için bize kızmayın! Madem referanslarımızın içinde varmış, Lenin'den bunu da öğrenin.

Öyle yarı psişik, yarı burjuvaziye atıflar üzerinden göndermeler yaparak tartışma yürütme, 80 öncesinin, hatta dilerseniz, reddettiğiniz bir geleneğin ucuz ve tükenmiş yöntemlerine sığınmaktır. Yadsıdığımız bir tarihi, olumsuz biçimleriyle tekrar tekrar ısıtıp, okurlarınızı da yıldırmanın! "Yeni politik kültüre" hiç sığmıyor... Ünlü "sivil toplum" gücü islama karşı gösterilen hoşgörünün islami bir temeli yoksa eğer, o halde solunuza karşı daha terbiyeli ve daha fazla tahammüllü olun!

Postmodernizme Karşı Birikim!

Devam ediyoruz bayım. Postmodernizm, psikanalize, korku-güç temalarına, değişmez doğrular edebiyatına, sosyalizm ile kapitalizmin siyasal özdeşleşliğine varıyorsa; bütünselliği amaçlayan *bilinç formasyonu* yerine bilgi parçacıkları ve bilginin göreliliği ile dil ve söylem oyunlarını buyuruyorsa; siz ise postmodernizm taşıyıcısı olduğunuz şeklindeki eleştirilere karşı sinirleniyorsanız, o halde entelektüel seçiminizi *eleştiri* yönünde derinleştirmeniz gerekecektir. Ama bunun için öncelikle, sosyalizmi salt bir "zihniyet dünyası, yeni bir dil" (agd, sf:9) içine hapsetmemelisiniz. Sosyalizmi, biraz da *siyasallaşmış* düzeyde algılayın.

Bize yönelttiğiniz 'dilene vurma' suçlaması sizin postmodernizmle *yöntemsiz aynılık* ve *durum bağlamı* içindeki *dil* sorunundan çıksın ki size karşı dönsün. Unutulmalı ki, kuramsal-siyasal-örgütsel bütünlüğü olan bir bağlama oturtulmadığı müddetçe, dil-söylem konusu postmodernist bir *bürünüme* sahip olacaktır. Bu konudaki bir netliğe siyasal ve kültürel seçimleri olan *Birikim* okurları ulaşmak isteyeceklerdir. Güç ve otorite ise, sizde. Ama önemli olansa, kullanım ve tasarrufa ilişkindir, değil mi?..

Laçiner bir yerde "inanç ve değerler"den söz ediyor. Okurlar emin olabilirler, ola ki biz böyle sözler etseydik, Laçiner bunun o geleneksellik, o muhafazakarlıkla bağını nasıl da heyecanla kurmaya çalışırdı. Bizi eleştirirken, bu sözleri sahiplenerek, "inanç ve değerlerin kararlılıkla savunulması ile 'muhafazakar' tavrı bir birinden özenle ayırmak gerekir" diyor. Özel bir itiraz yöneltmeye niyetim yok, ancak sosyalistlerin artık *inanç-değer* silsilelerini *bilinç* kategorisi ve donanımı ile ele almaları gerekiyor. Hem de hemen şimdi! Belki böylece bir iletişim kurmak olası olur. Belki böylece postmodernist etkilerden kurtulunur. Ve belki böylece psikolojinin ehil olmayan ellerdeki sakıncalı kullanım ve söyleminden kaçınılır.

"Marks ve Lenin'in düşünsel mirası"nı 'olmaz olmazlarla' sahiplenmek!

Laçiner, Marks ve Lenin'in düşünsel mirasını reddetmediğini belirtiyor. Güzel olması-na güzel de ne kadar sahiplenildiği, 'reddetmiyorum' demekle anlaşılmaz ki. Laçiner, ekonomi politik'li kategorik olarak yadsıyarak sosyalizmi iktisat ve siyaset bağlamlarından koparmaktadır. Laçiner, "sözde bir 'bilim' kılığıyla." diyerek, kaba ekonomik determinizme vururken unutmaktadır ki, ekonomi politik gerçekte evet bir bilim değil ancak bilimsel bir yöntem ile ele almayı gerektiren bir konudur. Bu eleştirel bilimsel yöntem ise Marksizmde somutlanmıştır. Marksizm, kapitalizmi, yani ekonomi politik'i, Laçiner'in de bildiği üzere eleştirerek çözümler. *Bununla birlikte* Marksizm, ekonomi politik'in genel olarak *sınıflı modern toplumların bütününde* olduğunu görür. Marks'ın, Laçiner dahil sosyalizmi yalnızca etik ve gündelik hayatçılık düzeyine indirgenlerin yaklaşımlarını açıkta bırakırcasına dile getirdiği, "burjuva hukukunun, ana kuralları komünizmin birinci aşamasında geçerlidir" şeklindeki görüşü ekonomi politik'i mezara gömmenin salt entelektüel-kuramsal-etik bir edim olamayacağını gösterir. *Ekonomi politik, salt sözel yadsınma yoluyla değil, onunla mücadele edilerek, ona hakim olunarak, sonunda onunla oynanılarak alt edilebilir.*

Marksizm ve onun öznel devinimi, eleştiri nesnesini hiçbir zaman kendinden mutlak tarzda yalıtamaz. Çünkü kendisi bizzat o zeminin içinden çıkar. Yadsıdığı ile kurulan ilişki ise özsel değil *biçimseldir*. Bu ilişkinin önemli bir zaman kesitini kapsamaması ise kapitalizmin ekonomi politiginin ve aynı zamanda ideolojik-kültürel etkinliğinin başka dolayimlarla eklemellenme-bütünlenme yoluyla gösterdiği direnç ile sosyalizmi kuşatmasından kaynaklanmaktadır. Tabii burada iki ucu sorunlu bir durum vardır; ekonomi politik hemen ve bütün boyutlarıyla ilga edilse Pol Potçu tarzda yıkım saçmalığına, fazla ödün verilirse Sovyetler'in çözülüşüne dek gidilebilir. Ama bu durum-

lar Laçiner'e bütünsel bir haklılık kazandırmaz, zira onun yaptığı sözde köktenci yadsıma aslında sorunlu alanlardan kaçıştır. Üstelik yalnızca geleceği yönelik yanıyla değil, bugüne ilişkin olarak da. Öyle her an "her konuda devrim" (agd, sf:8) denilerek zıplarılamaz; devrim *süreçsel bağlamdaki sınıfsal-toplumsal dönüşümlerin köktenci içerikle somutlanması demektir*. Gerçek bir *toplumsal devrim* tam da bunları ifade eder. *Ekonomi politigin aşılması da ona egemen olunacak böylesi bir süreç ile olanaklı olacaktır*.

Laçiner, birilerinin ekonomi politik ile Marksizmi 'din'sel bir çerçeveye yerleştirerek kısırlaştırdığını iddia ederken, bunda haklı olsa bile, kendisi *Marksizmin hareket noktalarından ve süreçsel eksen ve esnekliklerinden yoksun* bulunmaktadır. Bunun için bizlerin Marksizmi bilim değil *bilimsel bir yöntem* olarak sahiplendiğimizi bilmezden gelmekte, bir şeyleri yadsımak için bazı konularda kabalaştırmaları gereksinmektedir. Eleştirisinin sertleşmesi değil ama çirkinleşmesinin nedeni burada saklanmaktadır.

Laçiner Lenin'in 'düşünsel mirasına ise öncülük-siyaset-iktidar/siyasal devrim perspektifini bir' bunların bütünselliğini iki, yadsıyarak yaklaşıyor. Geriye kalıyor "genel toplumsal devrim" değişti gibi çok genel bir savunusu. El hak! Sorsanız Martin Luther King ile Nelson Mandela'da benzer bir mesafeden aynı mirası Laçiner gibi hem eleştirirler, hem de yadsımazlardı ..

Birikim siyasal devrimi savunuyor!

Laçiner dil oyunları da yapıyor, "gerçek bir siyasal devrim" diyerek önce söylemsel bir sahiplenme ile sola mesaj veriyor ve hemen ardından devam ediyor: "yani bizzat siyasette bir devrim". Öyle ya birileri devrim dedi mi pek ala köktenci oluyorlar, ama başka birileri derse "iktidar hastası". *Söylemsel köktencilik*i bir kenara bırakıp konunun aslına yaklaşırsak, Laçiner'in şu belirgin temaları masaya yatırdığını görüyoruz. Bir, *siyaset*; iki, *iktidar*; üç, *devrim*; dört, *sosyalizm*. Laçiner bu kavramları, kuramsal orijininden, kullanım ve uygulanmasından demiyorum-dikkat, belirgin olarak farklılaştırmaktadır. Laçiner'e göre *Birikim'in misyonu sosyalizmin yeniden tanımlanmasına* ilişkindir. Sosyalizm hareketi, "her konuda-'bildiklerimiz' açısından bakıldığında devrim denilebilecek yeni bir yaklaşım ve girişimler süreci" başlatmalıymış. 'Bilinenler' tam boy ve 'her konuda' masaya yatırılıp yepyeni ufuklara bakılmasını isteniliyor. Açıkçası hiçbir yenilenme hareketi, bu kadar mutlak bir kopuşçuluk ile ve bilinenlerin bu kadar aşağılanması yoluyla oluşturulan katastrofik bir yaklaşımla başarıya ulaşamaz. Bir şeyleri mutlak olumsuzlamalarla tanımlamak, "yeni'nin belirtileri olamaz. Yeni diye sunulan, "bir dil", "bu dilin içinde tanımlama" ile "sosyalist hayat birimleri"nden ibaretse ve insanlar zaten bu yenilikler içinde boğuluyorsa, o zaman ve bu *durumda* bu projeksiyonun kendi içinde rötüşler, düzeltmeler, yeni belirlenimler ve test edilebilirlikler, siyasal sonuç ile çıkarsamalara gereksinimi var demektir. Laçiner dikkat etsin, eğer söylediklerinde biraz felsefi kırıntı var ise, Lefebvre'nin "bir felsefe öğretilmek durumunda olduğu ölçüde dogmatizm kaçınılmazdır" sözlerini gerek eleştirelliği, ge-

rekse derinliği içinde kavramalıdır. İslami kesimlerle "sivil toplum" aşkını Laçiner nasıl bastırmak zorunda kalmış ise başka zorunluluklar olduğunu da bilmesi ve anlaması gerekir. Bilmek ve anlamak, insana derinlik katar. *Zorunluluk* ise siyaset ve mücadele nosyonlarını geliştirir.

Laçiner'e göre siyaset ve sosyalizm kavramlarındaki köktenci değişim, "sosyalizmin gereklerine" göre biçimlenmelidir. Oysa sosyalizm, vahşî kapitalizm koşullarında, tıpkı toplumsal devrimin gerçekleştiği yaşandığı koşullardaki gibi bir "var oluş tarzı" olamaz. Çünkü sosyalizmin bir *sistem olarak varlık koşulu* kapitalizmin devrimci tarzda aşılmasıdır. Bu aşma süreci, öncelikle çözümlenenin (kapitalizmin) *altedilmesi* eyleminin başatlığıyla biçimlenir. Biçimlenenin özselliği ile bağı, önce *siyasetin tutsağı durumuna düşmeyerek ona egemen olması*, ikinci olarak da *özselliği ve erekselliği ile zorunlulukları arasındaki boşlukları doldurarak* kurulmalıdır. Burada *gerilimli bir sorunsal* vardır. Bunun kestirme ve kolay çözüümü yoktur, *kuram ile siyasetin devrimci tarzda ilişkililmesi* ve *müdahaleci bir süreçlilik* dışında bir seçenek yoktur. Dolayısıyla, *kuram ile siyasetin ilişkilendirilmesinin gereklilikleri*, *sosyalizm yürüyüşünün bugünkü gerekliliklerini oluşturmakta*, bugün ile erekselliği arasındaki bağı da kurmaktadır. Kısacası, bugünün siyasal gerekliliklerini içermeyecek, siyaset ile, özsel ya da yarınsal bir "sosyalizmin gerekleri" karşı karşıya konulacaksa, *yağ* o sosyalizmin bugününün da yarınının da haline! Tam da bugün olduğu, yaşandığı gibi...

Laçiner, ele aldığım önermelerinin karşısında bakalım gerçek siyasal devrim ile kendi arasında nasıl bir mesafe oluşturuyor? "Buna mukabil geleneksel sosyalizm ise yine kendi sosyalizm tanımının doğası gereği, sosyalizmi ancak iktidarın ele geçirilmiş olması mutlak şartıyla, iktidar ele geçirildikten sonra ve onun aracılığı ve yönlendirilmesiyle 'yukarıdan aşağı' kurulacak bir düzen olarak tanımlar". Mutlak bir "yukarıdan aşağı" yalığı dışında, Laçiner'in söyledikleri, kendi kabalaştırmalarıyla birlikte tamamen doğrudur. *Sosyalist Politika*'nın önceki sayılarında Marks ve Lenin'den aktardığım ve Laçiner'in de okuduğu siyasal devrim çıkarsamaları, *geleneksel sosyalizmin devrim sorunundaki Marksist-Leninist öncüllerini* oluşturmaktadır. Özellikle siyasal devrimi açımlayan Lenin'de somutlandığı üzere, iktidarın burjuvaziden alınması, bir devrimin başlıca bilimsel ve pratik göstergesi olarak tanımlanmaktadır.

Her şeyi, Laçiner'in yadsıdığı Mark-Lenin belirlemeleri alanına sıkıştırmak doğru olmayacaktır. Bu nedenle aynı alıntıları Laçiner'i sarsmak için buraya almayacağız, anlaşılıyor ki zaten sarsılmış durumda. Şimdi yapacağımız ise genel bir *süreç yaklaşımından* hareketle *devrim-iktidar* sorununa yaklaşmak olacak. Bir devrimin başlıca iki temel bileşeni olması gerekir. Biri sınıf ve emekçi hareketlerinin de içinde yer aldığı genel bir kendiliğinden *kitle hareketleridir*. Diğeri ise bu hareketlilikle organik ilişki içinde bulunan *siyasal hareket*'tir. En önemlisi ise ikisini de içine alan nesnel bunalım ve kriz süreçlerinin, kızışması-yoğunlaşması ve *bütün* siyasal öznelere açısından geri dönülemez uluslararası ve yerel kopuşlar ortamıdır. Burada devrimin diyalektiği ya da siyasal örgüsü, son derece maddi karşıtlıklar, kümülatif sıçramalara açıklıkla, eşitsiz ve sıçramalı gelişme olanakları ile kapitalizmin, alt edilebilirse geri dönüşü olmayan sı-

kışmışlığıyla belirlenmektedir. Açıkça söylemek gerekiyor, Laçiner'lerden ne böylesi ne de farklı bir *devrim süreci* yaklaşımı ya da önermesi duymadık, okumadık. Onların dil ve söyleminde, 'sosyalist hayat birimleri' gibi çocuksu naif önermeler, 'sosyalizmin gerekleri' gibi salt normatif 'etik' sözler gördük, duyduk, okuduk.

Soru ve sorun şu: devrimci süreçleri geriye itebilecek ya da onları besleyip, girdiler oluşturabilecek tarzda doğrusal bir demokratikleşme mümkün müdür? Mümkünse bu sürecin öznelere kimlerdir? Birikim ilk soruya olumlu yanıt varsayımı üzerine kurulu bir hat önermeye çalışmıştır. İkinci soruya Birikim'in yanıtı ise yeni toplumsal hareketler ile İslamcı güçlerin (bugün bu sonuncusunu pek dillendirmeseler de) ya da emekçilere ilişkin sınıfsal öğelerin karınca küçüklüğünde bulunabildiği genel ve amorf bir kitleselliklerdir. Fakat, çok şükür ki bizim engellemelerimizle değil, hayat-siyaset ve Türkiye'nin gerçekleri, kısacası sınıflar karşılaşmasının ideolojik-kültürel-siyasal süreçleri ve siyasal zoru ile çevrelenmiş bir nesnel durumda, o tür naifliklere, şekilsizliklere geçit tanınmamaktadır.

Buradan kuramsal bir bağlama geçebiliriz. Biz Laçiner'e süslü püslü laflar etmiş demeyeceğiz. Laçiner diyor ki, "Burada ama hemen devreye girerek belirtiyim, onun "burada" deyişinde kendi kabalaştırmalarının içerildiği nahoş bir zemin vardır; evet "Burada siyaset ve iktidarı sosyalizmden özerk başlı başına kendi özel gerekleri olan bir düzey olarak kabul eden bir mantık söz konusudur". (agd, sf:9) Bizde diyoruz ki, *siyaset ve iktidar, onlara yukardan bakılmazsa sosyalizmden özerkleşebilirler*, bu çok önemli bir doğrudur. Sonuç şudur, yukardan bakış için onlara *hakim olmak* gerekir.

Bu noktadaki bir yetenek ve başarı ise, yoğun siyasallaşma ve onu aşkın bir perspektif olmaksızın gerçekleştiremez. Zira burjuva siyaseti ve iktidarı; sosyalist siyaset, iktidar edimi ve kazanımı ile altedilebilir Kapitalizm ancak böylece aşılabılır; ancak böylece aşılmasının *zeminini* oluşturulabilir. Yüzlerce yıllık sınıflar dünyasının o muazzam alışkanlıklarının gücü, isterse o tapınılan kitleler söz konusu olsun, ne sosyalizm değerlerinin mücadele nosyonlarının önüne geçirilmesiyle ne de salt bir siyasal devrimle olasıdır. *Siyasal devrimin önemi, o tarihsel geçişe yani toplumsal devrim sürecine bir zemin oluşturmasındadır.*

Çözülmesi gereken sorunda yoğunlaşırsak, sosyalizme ilişkin değer ve gereklilikler kuşkusuz bütün düzeylerde bugünün siyasetine içerilebilir. Ancak bu mutlaka gerekli ve doğru mudur? Soru ve sorunları, Laçiner'in yaptığı gibi mutlak bir karşıtlık ve uzlaşmazlık içinde koyarak, kaçmayacağız. Açık konuşacağız, sosyalizmin insancılığı, insanın maddi ve entelektüel olarak özgürleşmesi vb. değerler bugünün sosyalist mücadele içindeki insanına *belirlenim olarak çok şey katacak*, ama bunları bire bir somutlayamayacaktır. Evet bugünün sosyalistinin, örneğin insancılığının bir sınırı vardır ve olmalıdır. Sosyalizme ilişkin bir değer diye, örneğin patronuna karşı hep muazzam ölçülerde insancıl olan bir emekçi, bunun karşılığında ya islami ve aydınlanma öncesi bir "kanaatkarlık" sevecen önermesi ile ya da "kardeşim ben kaç kişiyi doyuruyorum, görmüyor musun?" şaklabanlığıyla ya da greve çıktığında polis-jandarma barikatlarıyla terbiye edilmeye çalışılacaktır. Şimdi gelelim, "sosyalist hayat

birimleri" ya da bizim tabirimizle "adacıklar"a. Tanrı aşkına, şu sosyalizm değerleriniz aşkına, Fatsa'ları, Cudi'leri ve hatta camiler gibi sistem içi hayat birimlerini kuşatan bir katılık karşısında, grup terapisinin ötesine geçmeyecek şekle dönüşmesi kesin olan "hayat birimleri"nizle siyasal bir kavga verilebileceğine inanıyor musunuz? Şimdi siz, yolu çok geçmişken geri dönün.

Evet siyaset ve iktidar, sosyalizme ilişkin gereklilik ve değerlerden özerkleşmemelidir. Ancak burara da bir açıklık gerekiyor; *bugünün sosyalizmi, sosyalist siyasal harekette somutlanır*, önce bu bilince çıkarılmalı. İkincisi, sosyalist hareket, ancak toplumsallaştığı, toplum sardığı oranda o gereklilikler potansiyel olan alandan kinetik düzeye geçebilir. Yani *sosyalizm kiteselleşme-toplumsallaşma dönemlerinde embriyonik bazı özelliklerini topluma açık bir biçimde aktarabilir*. O halde, sosyalist harekette formasyonu alanındaki bazı belirlenimlerin hangi zaman ve zeminde geçerlilik, kullanım alanı bulacağı doğru bir şekilde öngörülmelidir. İkinci adımda ise, kapitalizm ile sert karşılaşmalar olası ise, bu tür örneklemeleri kuramsallaştırmamak gerekir. Üçüncü adımda ise, yine aynı sert karşılaşmaların olasılığı ve gerçekçiliği içinde, bu tür toplumsal oluşumların Nikaragua ve El Salvador'da ve diğer örneklerde görüldüğü üzere, ancak bir iç savaşın gözeneklerinde yaratılacağı öngörülmelidir. Sosyalizmin gerekleri, değerleri ile siyasal hareketinin bir düzeydeki bütünleşmesi iktidar öncesi dönemde *ancak böylece* somutlanabilir.

Yine Laçiner'in kuramsal düzeyine dönersek, devamla diyor ki: "Bir başka deyişle 'sosyalizmi inşa' noktasının öncesinde olduğu gibi sonrasında da sosyalizmin siyaset ve iktidara içrek olması, dolayısıyla onu kendine uygun hale getirme zorunluluğu yoktur, aksine tam tersi yönde işleyen bir içirme ilişkisi vardır. Sosyalizm siyaset ve iktidarın kendisine uyarlamalıdır". Hiç itiraz yöneltmeye niyetim yok, söylenenin özeti, sosyalizmin bir üst belirlenim olarak benimsenmesine ilişkindir. *Buradaki ana sorun, siyaset ve iktidarın hangi düzeylerde sosyalizmce içerileceğidir*. Laçiner bu noktada o kadar minimalist ki, yalnızca bizimle tartışmasında bunları söylüyor; bunun dışında siyaset ve iktidar sorununu yalnızca bu güne hapsedip, gündelik yaşam boğuntularına kapıttırıyor. Siyasal devrimi 'siyasette devrim'e bugüne hapsedince sosyalizmin kendiliğinden bir şekilde siyaset ve iktidarı içereceğini sanıyor. Böylece ulaştığı bir soyutlamayı berhava ediyor. "Önce ve asıl olarak iktidar mücadele perspektifi savunucularının kendilerini sosyalizm tanımına bağımlı kılmaktan hoşlanmamaları..." yollu tahrifatlar ise yayınlarımızdan ya da ÖDP'deki bizlere yönelik demogojilerden habersiz bir aymazlığı sergiliyor olsa gerek. Laçiner, ulaştığı soyutlamanın siyasal gereklerini biraz anımsarsa, bizi daha fazla anlayabilecektir.

Laçiner'in bir tür objektivizme gereksinimi vardır. Bu tutum, onu eleştiri ve yargılandığında, üstelik bize yönelik olanlarında da daha sağlıklı kılacaktır. Bunun için muarızlarının söz ya da yaklaşımlarını iyi okumak, iyi bilmek gerekir. Bu noktada Laçiner'in bir eksiği olduğunu sanmıyorum. O halde şu sözler nereden çıkıyor: "... Bay İ. K. Turan, yazınızın tamamında ve *Sosyalist Politika* mahfilinin tüm literatüründe geçen 'sosyalist

özne' ibaresiyle kendiniz gibi küçük ama homojen bir ekibi kastettiğiniz besbelli .." (agd, sf:13)

Artık demogoji, çarpıtma, entelektüel dürüstlük vb. sözleri kullanmamak gerekiyor. Laçiner'in gözünü öfke ve düşmanlık bürümüştür. Keşke bu kadarını şu aşağılık burjuvaziye de duyabilseydi...

Yanıt olarak kesinlikle değil, zira literatürümüz onu yalanlamaktadır, ama bir gerçeklilik üzerine özne sorununa bakışımızı kısaca yinelemekte yarar var. Sosyalizm mücadelesinin özneleri *tarihsel-toplumsal öncülük boyutuyla* işçi sınıfı, *siyasal hareket boyutuyla* da sosyalist hareketten oluşmaktadır. Sosyalist hareketi *Sosyalist Politika*'ya indirgeme aptallığını ise gördüm kadarıyla yalnızca Laçiner yapabiliyor. Yazık...

Sonuç yerine

Laçiner, "Sosyalizmin kendisinde bir devrim yapma zorunluluğu'ndan söz etmemizin bir gerekçesi sosyalizm tarihi ve mirasından çıkardığımız sonuçlardı" diyor ve böylece mutlak kopuşçuluğu yaşayarak bir uca savruluyor. "Öbür ana gerekçesi şu yukarıda gayet özetle bahsettiğimiz olgu ve gelişmelerin genel mahiyeti ve sunduğu potansiyel imkanlardı" diyor.

İzleyelim, "...1980'li yıllar ve sonrasında, tümü birden ele alındığında bize 'üretici güçlerde devrim' dedirten gelişmeler hızla her alanda boy gösterir oldu. Genetik, uzay teknolojisi, bilgisayarlar ve iletişim araç ve teknolojileri başta olmak üzere, derece derece tüm faaliyet alanlarında kaydedilen bu 'devrimci' gelişmeler üretim ilişkilerini ve yöntemlerini ciddi değişimlere zorlarken, hayatın tüm alanlarını da kaotikleşen bir değişime sürüklemekteydi." (agd, sf:16)

Bu sözleri, SSCB Bilimler Akademisi, SBKP'nin herhangi bir ideoloğu veya batılı burjuva illüzyonistleri söylüyor ön ekiyle aktarsaydık, herkes inanırdı. Zira onlar böylesi maddi süreçlere tapıyorlardı. Gorbaçov'ların teknolojist determinizmleri ile Laçiner'in bir yerde çakışması kendisi için düşündürücü olmalı.

Laçiner yazısında, son aktardığım sözlerinde somutlanan gelişmeleri, kendilerine post-modern sıfatının yapıştırılmasının gerekçesi sayıyor. Böylece post- modernizmin daha önce değindiğim bazı temalarını saklama gereğini hissediyor. *Bu bir geri adımdır.*

İkinci geri adımı, aynı 'masumiyet içinde "sivil toplum" konusunda atmış. Fena etmemiş, iyi etmiş ama iş işten geçtikten sonra.

Umarız bundan sonra daha yararlı işler edinirler. Zira Türkiye böylesi hafifliklere geçit vermeyecek dönemlere, süreçsel bağlamı içinde girmiş durumda.

Her 'gerileme' döneminin felsefi-siyasal uçukluklara geçit vereceğini sanmak ise, tarih aptallığı olacaktır.